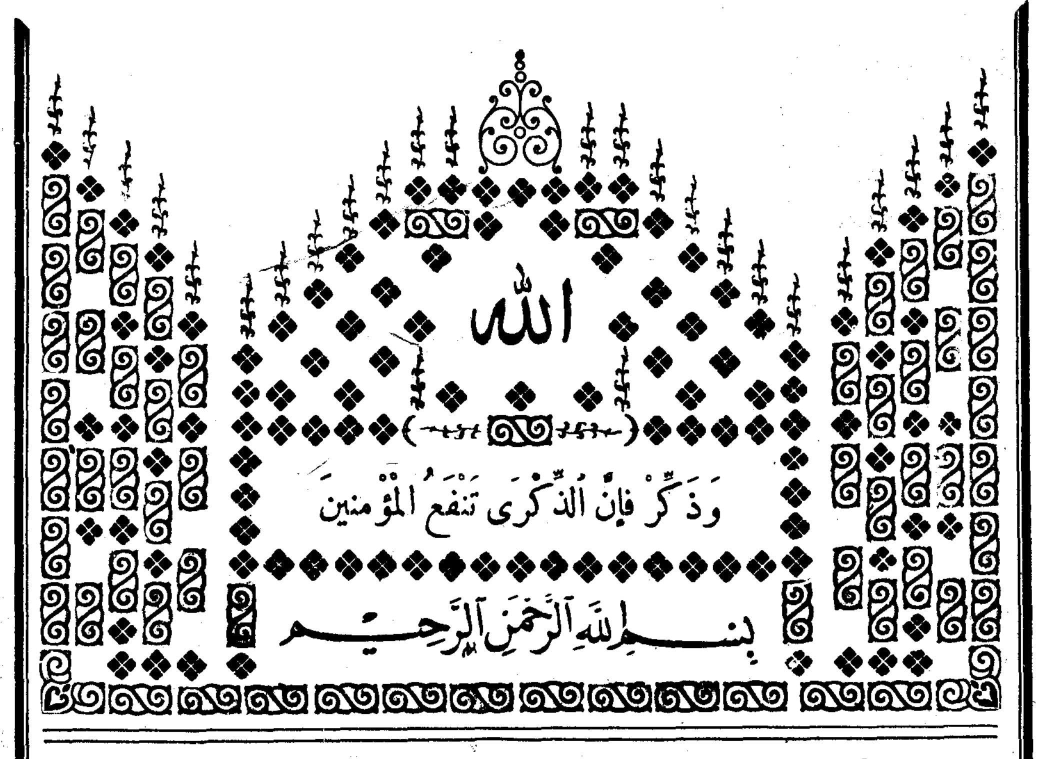
شرح
التلويح على التوضيح
لمتن التنقيح في أصول الفقه

وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور

الجزء الأول

هذا الشرح المسمى بالتلويح فى كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب فخر الإسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد فى الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح ممزوجا وسماه التوضيح فى حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الظنون

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا، محمد المبعوث هدى للأنام مبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى إشاراته الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان. (وبعد) فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول إلى مدارك المحصول، أجل ما يتنسم في احكام أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول، وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف، وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط، وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقديم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها، وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها، نعم قد سلك منهاجا بديعاً في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار، وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا من الاشتهار، ولا اشتهار الشمس في نصف النهار، وقد صادفت مجتازي بما وراء النهر، الكثير من فضلاء الدهر، أفئدة تهوى إليه وأكبادا

هائمة

هائمة عليه، وعقول جاثية بين يديه، ورغبات مستوقفة المطايا لديه، معتصمين فى كشف أستاره بالحواشى والأطراف، قانعين فى بحار أسراره عن اللآلى بالأصداف، لا تحل أنامل الأنظار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائده فى خيام الأستار مقصورة. ترى حواليها هِمَما مستشرفة الأعناق، ودون الوصول إليها أعينا ساهرة الأحداق، فأمرت بلسان الالهام، لا كوهم من الأوهام، أن أخوض فى لجج فوائده وأغوص على غرر فرائده، وانشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شعابه، وأذلل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فطفقت اقتحم موارد الشهر فى ظلم الدياجر، واحتمل مكابد الفكر فى ظمأ الهواجر، راكبا كل صعب وذلول، لاقتناص شوارد الأصول، ونازفا غلالة الجد فى الأصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح المرسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الآذان، وتحقيقات تهتز لادراكها أعطاف الأذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات يطرب عند سماعها الشكلان، معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجا فى عيون الدراية على تقرر من النكت اللطيفة، وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق، الفائض عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبين، مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله سبحانه ولى الإعانة والتأييد، والملى بافاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله حامدا) حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله أبتدىء الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم فحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهرا إذ الابتداء باحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما فى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول أن الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا بكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثانى أن نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولا وإيجاد وإبقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير فى الفاتحة إلى الجميع وفى الانعام إلى الإيجاد وفى الكهف إلى الإبقاء أولا وفى السبأ إلى الإيجاد وفى الملائكة إلى الإبقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله وفى الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله تعالى

{ كتاب التوضيح }

{ بسم الله الرحمن الرحيم }

حامدا لله تعالى أولا وثانيا

إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله بتأليف تنقيح الأصول أردت أن أشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى من يحلها بغير اطناب لايحصل له النظر فى ذلك الكتاب واعلم أنى لما سودت كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب إلى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشىء من المحو والإثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر عندى لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغييرات إلى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الأصول وترتيب أنيق لم يسبقنى على مثله أحد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول أن يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى دارى الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء إليه ثانيا أى صار فاعطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الآخذ فى العلوم الإسلامية ينبغى أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدىء بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدىء الكتاب والابتداء أمر عرفى يعتبر ممتدا من حين الأخذ فى التصنيف إلى الشرع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل المحذوف أى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما فى النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلى لا يخفى على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لأن رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى إلى الصلاة على النبى وبالمصلى إلى الصلاة على الآل لأنها إنما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلاة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام إذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب أولا وثانيا على الظرفية وأما التنوين فى أولا مع أنه أفعل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضل والأفاضل فلأنه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما أولا ومعناه فى الأول أول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه ايهام إذ الجد البخت وأب الأب (قوله وفقنى الله) التوفيق جعل الأسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلاة الأفعال ميلا منه إلى جانب المعنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغة آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشىء المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب أنيق) أى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى إلى مثله سبقت العالمين إلى المعالى (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الأول فيقتضى سببية ما ذكره بعد لما للتسمية هذا الكتاب بالتوضيح

فا وجهه قلت وجهه ان الضمير فى إتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح (قوله إليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى متعين لتوجه المحامد إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلالة ومنه العطاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع فى العلوم الإسلامية ينبغى أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وإن لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب. الصعود الحركة إلى المعالى مكانا وجهة استعير للتوجه إلى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنسى وواحدة بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا إلى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متآكلة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغى أن يشك فى أنه اسم جمع كتمر وركب وأنه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على ما قال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء فحيا بها وجه الرحمن فإذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وإنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجىء من أن النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فأثبت لها مشارع يردها المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذى هو مهب ألطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الأبدان ونماء الأغصان فان القبول الأول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الأشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والإرتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى أقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكره تلميح إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء فإن المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الإيمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبىء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من

(إليه يصعد الكلم الطيب) فتنح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونحو منقعر (من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء) القبول الأول ريح الصبا

الأعمال فالاعتقاد أصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء إلى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها إذ العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فأشار المصنف إلى أن أشجرة المحامد أصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الإسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا إلى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبيء عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق للتحامد ببعض النعم اشارة إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها الكلية ومباني الأصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد إذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة الأحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجيء إليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها إلى أربعة دلائل هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الأحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار تقول اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه وراعيت حاله والعلم الأثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل إذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وإنما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلا على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول إلى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم إذ ابتلاء كل أحد إنما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة إذا جذبتها إليك باللجام لكي تقف ولا تجري (قوله

(على أن جعل أصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي) أي لطيفة الأطراف والجوانب ودقيقة المعاني (بنى على أربعة أركان قصر الأحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول إلى ما يشتاقون إليه من العلم بالاسرار التي

أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة (وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القائس بها الحكم فى المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من مواد النصوص إلى الأحكام الثابتة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الأحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أى مقبلين عليها من أكب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشىء غاية الإقبال فكأنه أكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام فخر الإسلام على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته

أودعها فيها) أى أودع الله الأسرار فى المتشابهات والايداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته مالا إذا دفعته إليه ليكون وديعة عنده وإنما عداه بفى تسامحا أو تضمينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشىء رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لأن المعانى التى أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان دقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق وهى نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره إذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه أكثر الأحكام المتفق على حجيته بين الأنام (قوله ما رفع) أى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية بإجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى إعلاء كلمة الله وإحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أى عظيم الامر باهر البرهان أى غالب الحجة وفائقها مركوز أى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الأرض والكنوز الأموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا إليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الأرض بالقضيب إذا ضرب فأثر فيها يعنى قدأوما إلى النكت الخفية اللطيفة فى أثناء إشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشىء بالعين والإمعان فيه واللحظ النظر إلى الشىء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان فى أصول فخر الإسلام زوائد يجب حذفها وشتاتت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بأن يراعى فى التعريفات والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه المشايخ (قوله موردا فيه) فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تأتى بعد ذلك (قوله الاعجاز فى الكلام أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) ليس تفسير المفهوم إعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

ومرموز غوامض نكته فى دقائق إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه) أى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر إليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول وتأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب بن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا بأهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا إلا واحدا وأما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

معارضته والإتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الإتفاق على كونه
معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول
عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ماهو الرأى الصحيح فباعتبار أنه يشترط في إعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ماعداه
يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق
متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الإعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب
ماعلى أطرافه وعروة الكوز كليته الذى تؤخذ عنه أخذه وهي أقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى
هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الأخذة وكل مالطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك
مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب إلى السحر والإعجاز
وههنا بحثان الأول ان كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف
في الإعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان
بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فامعنى قوله أبلغ من جميع
ماعداه والثانى أن الطرف الأعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الإتيان
بمثله كلاهما معجز على ماذكر في المفتاح ونهاية الإيجاز وحينئذ يتعدد طريق الإعجاز أيضا بان يكون على
الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الأول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى
ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه أنه أبلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الإتيان
للغير بمثله وعن الثانى أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه حد من
الكلام هو أبلغ مماعداه بمعنى أنه لا يمكن للغير معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد
يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه إما مقاصد الفن
أولا الثانى المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول عن الأحكام وهو القسم
الثانى إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبنى على أربعة أركان الكتاب والسنة والإجماع
والقياس وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة
المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة
مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوفت
نفس السامع إلى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذى أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن
السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ماهي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن
مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا إلى أن المعنى العلمي هو المقصود في
الاعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى
أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد
التى يتوصل بها الفقه والا احتيج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب
ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها
أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم
يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك
مدح (قوله أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف) وهو الأصول (والمضاف إليه)

فاورد فيه لفظ الجمع
(وسميته بتنقيح الأصول
والله تعالى مسؤول أن يمتع
به مؤلفه وكاتبه وقارئه
وطالبه ويجعله خالصا لوجهه
الكريم انه هو البر الرحيم
أصول الفقه أى هذا أصول
الفقه أو أصول الفقه ماهى
فنعرفها أولا باعتبار الإضافة
وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم
مخصوص أما تعريفها
باعتبار الإضافة فيحتاج
إلى تعريف المضاف
والمضاف إليه فقال (الأصل
مايبتنى عليه غيره)
فالابتناء شامل للابتناء
الحسى وهو ظاهر والابتناء
العقلى وهو ترتب الحكم
على دليله (وتعريفه
بالمحتاج إليه لا يطرد) وقد
عرفه الإمام في المحصول بهذا

وهو

وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها بمنزلة الجزء الصورى إلا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث أنه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات إلا أنه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره ثم نقل الأصل فى العرف إلى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم إلى أن المراد به ههنا الدليل واشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة فى العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالى الجدران على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالإضافة إلى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم أن الابتناء ههنا عقلى فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند إليه لا معنى بمستند العلم ومبتناه إلا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى أعنى الدليل مراد قطعا فأى حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو أمر عقلى قطعا قلت أراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المعتبر فى العرف من أن ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وإنما هو مثال له للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلى (قوله واعلم أن التعريف اما حقيقى) الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الأولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها إسما من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما إما أن يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الأصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسميا إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا إذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهيته

واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما إذا ركبنا شيئا من أمور هى أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالأصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لأى شيء وضع

(والعكس) أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد وإذا
قيل فى تعريف الإنسان أنه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس (ولاشك أن تعريف الأصل
تعريف اسمى) أى بيان أن لفظ الأصل لأى شىء وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد (لأنه) أى الأصل (لا يطلق على الفاعل) أى العلة الفاعلية (والصورة) أى العلة الصورية (والغاية) أى العلة الغائية (والشروط) كأدوات الصناعة مثلا فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محتاجا إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئا من هذه الأشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى (والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبى حنيفة فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به فى الآخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتى به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل وللمضاف
فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى لا يثاب

الثابتة فى نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لأنه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشىء المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لأنه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشىء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى إلا أنه قبل العلم بوجود الشىء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط كلا التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال فى العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من أن عكس الاثبات نفى ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولاشك أن تعريف الاصل اسمى) لأنه تبيين أن لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الإعتبارى الذى هو الشىء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له فى بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد إذ لا يصدق أن كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشىء إما داخل فيه أو خارج عنه والأول إما أن يكون وجود الشىء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثانى إن كان ما منه الشىء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشىء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والأربعة الباقية يصدق على كل واحد منها أنه محتاج اليه ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لاسيما فى الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الألفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا يفيد الإمتياز إلا عن بعض ما عدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشىء قد يكون تمييزه عن شىء معين فيكتفى بما يفيد الإمتياز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالمحتاج إليه والثانى بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتناء إلا ذلك وثالثها أن كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل ورابعها انا إذا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلاشك أن الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا

و المضاف إليه تعريفين صرح بتزييف احدهمادون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وان يريد النفس الانسانية إذ بها الأفعال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير ممالا دلالة عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله مالها وما عليها إلى ما يقال أن اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به النفس أو تتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا تشملها كلها والأقسام اثناعشر لأن ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيها ممايجوز فعله والمكروه تحريما ممالا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الحل أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الأقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أي حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح إلا أن فيه مباحث الأول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الأول أي مما لا يعاقب عليه وان أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه عليها ويمكن أن يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الأصناف إذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات أي الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أي أطلق الفقه على العلم بمالها وعليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر .

الوجوب وفى الخامس عليم منع الفعل على ماينا سب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت ان أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوزلها لأن ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لايجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لايجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان مايحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وماعليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بأن هذا واجب وذاك حرام وإليه أشار بقوله كوجوب الإيمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الأمر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لايخفى أن اعتراضه على التعريف الثانى بأنه لايجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيمالها وماعليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعمل اما أن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق فى العرف على اسناد أمر إلى آخر أى نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وفى اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثانى أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقدير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعى مايتوقف على الشرع ولايدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ماهو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ماهو خطاب بمالايتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شىء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبى عليه السلام وتوقف

(وقيل العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالأحكام يمكن أن يراد بالحكم ههنا اسناد أمر إلى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فان أريد الأول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست بأحكام عن الحد أى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة وان أريد الثانى فقوله بالأحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق إلى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى أى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى أى خطاب الله تعالى بما لايتوقف على الشرع كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوده لوجود النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والأول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الإستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفا للحكم الشرعي إنما هو رأي بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الأزلي ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم وإلا لم يوجد حكم أصلا إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن لا حكم إلا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى الأمر والسيد فخطابهم أيضا حكم لأنا نقول إنما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى إياها فلا حكم إلا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالإقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والأخبار عن الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الإقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالإقتضاء أو التخيير

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية كالعلم بأن الإجماع حجة وقوله من أدلتها أي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهي الأدلة الأربعة وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الإجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالإستدلال ولا شك أنه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الأشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال (بالإقتضاء) أي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالإيجاب أو غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم أو غير جازم كالكراهة (أو التخيير) أي الإباحة

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الأول لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أي بعض المتأخرين من متابعي الأشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا إسناد أمر إلى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع

لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقض من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث أنه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فأجابت الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له إذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف ان الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لأنهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام أصلا اما أولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطا له أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف إذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء) (ما ثبت بالخطاب لاهو) أى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبى) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس (١٥) بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الإسلام والصلاة لا يصح وأما فى غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعى ثم أداء الولى حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجىء فى باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغى أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) إذ لا خطاب هنا (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أى جميع الأوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أى من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الأفعال إذ المراد بالافعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) لأنه قال فى حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد فى كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى أصول ابن الحاجب الثانى أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم بأن الأحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى إنما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف أولا بأنه لا يصح فى جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبى أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبى إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للاحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى

لأنهما من أفعال القلب (والشرعية مالاتدرك لولاخطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردافى عين هذا الحكم أو واردا فى صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذلولاخطاب الشارع فى المقيس عليه لايدرك الحكم فى المقيس (فيدخل فى حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لايكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثانى هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الأشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح إضدادهما لايعدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل فى حد الفقه المصطلح ماليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعرى (ولايزاد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذلولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لأنا لانسلم انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أولا يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لايسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فإنه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجهما اعتراض منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم أنه لايراد بالأحكام الكل لأن الحوادث لاتكاد تتناهى ولاضابط يجمع أحكامها ولايراد كل واحد لوجود لاأدرى ولابعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الأكثر للجهل به ولاالتهيؤ للكل إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولايراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كأبى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ فى الإجتهاد ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص إذلادلالة للفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة

كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لأنا نقول فحينئذ لايخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال أن التقييد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى (قوله والشرعية مالايدرك لولاخطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا أو عند الأشاعرة ماورد به خطاب الشرع فى قوله مالا يدرك لولا خطاب الشرع إذلامجال للعقل فى درك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على مازعم المصنف لاللحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا البتة أى تفسير فسر (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الأشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أى وجوبهما أو ندبهما وقبح البخل والتكبر أى حرمتهما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لأنها أحكام لاتدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع أن العلم بها عن علم الأخلاق لامن علم الفقه وأقول إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الأخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات أى الأخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الأخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسى ماذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولايزاد عليه) المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لايعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالإمام قيد فى المحصول الأحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لايدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ماصرح به فى قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على مافهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الأحكام وإن قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لايسمى فقيها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلايكون القيد المخرج لها ضائعا ولاالقول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم أنه لايراد بالأحكام)

اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل أى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الأول فلأن الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم أحكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لأنه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها وأما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لا أدرى وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل أشار إليه بلفظ ثم أى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل إلى آخره وههنا بحث وهو ان من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الأحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم إرادة الأول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا أدرى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالأحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والأسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها فى معرفة الأحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلى أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الأحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لا نفس الإدراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى الإدراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الأحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحى بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من ادلتها حتى أن العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والأول أوجه (قوله لا المسائل

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول لبعض الأحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط إلا فى زمن رسول الله ﷺ لعدم الاجماع فى زمنه

القياسية) أى لا يشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا إنما يستقيم فى أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط أن يعرف أقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها إذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخير العلم بها قلنا نزول الوحى بها إنما ظهر المجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا أبحاث الاول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد. الثانى أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الإجماع فى زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن إجماع وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله فى التعريفات بعيد. الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده إذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر. الرابع أنه ان أريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع إلى عائشة رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال (قوله لجوابه أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره أنه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد على كونه ثابتا فى نفس الأمر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعى على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثانى أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما أمكن فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب

لا المسائل القياسية للدور بل يشرط ملكة الاستنباط الصحيح هو أن يكون مقرونا بشرائطه وما قيل أن الفقه ظنى فلم أطلق العلم عليه لجوابه أولا أنه مقطوع به فان الجملة التى ذكرنا أنها فقه وهى ما قد ظهر نزول الوحى به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعا للثلاثة)

العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والإلم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا
فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله
انا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعا بما يظن أنه
حكم الله فقوله والإلم يجب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله
تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه)
ماسبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم
الاستقراء في الأربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي أو غيره والوحي إن كان متلوا فالكتاب وإلا
فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة في عصر فالإجماع وإلا فالقياس أو أن الدليل اما أن يصل من الرسول
عليه السلام أو لا والأول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب وإلا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر
عنه فالاجماع وإلا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة وكذا
المعقول نوع استدلال بأحدها وإلا فلا دخل للرأي في اثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة
وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التماسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الأول
أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا دون وجه
لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند
إليها وأثر القياس في إظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة
الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعترض بوجوه الأول
أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صح إطلاقه على الأب
وإن كان فرعا الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من
البعيد وإن لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث أن أولوية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم
أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسما اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير
الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس أن
الاجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الأول انا لا ندعي أن لعدم الفرعية
دخلا في مفهوم الأصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع
عليه كالكتاب مثلا أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة
مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين
وأما الأب فإنما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الأبوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
أن السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي إليه وأثر البعيد إنما هو في الواسطة التي هي السبب القريب
لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه
القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم
الفرع إلى النص أو الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم وكيف يتصور
ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان إلى الانسان وغيره ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة إلى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب أنه يجوز وعن الرابع أنه ان اريد
بالتقدير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم
امتناع التغيير بدونه وان أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون
أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الاجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققه لا في نفس الدلالة

لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتنى عليه
الفقه أراد أن يبين أن ما يبتنى
عليه الفقه أي شيء هو فقال
هو هذه الاربعة فالثلاثة
الأول أصول مطلقة لأن كل
واحد منها مثبت للحكم
أما القياس فهو أصل من
وجه لأنه أصل بالنسبة
إلى الحكم وفرع من وجه
لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة
الأول (إذ العلة) فيه مستنبطة
من مواردها) فيكون
الحكم الثابت بالقياس
ثابتا بتلك الأدلة وأيضا هو
ليس بمثبت بل هو مظهر أما
نظير القياس المستنبط
من الكتاب فكقياس
حرمة اللواطة على حرمة
الوطء في حالة الحيض الثابتة
بقوله تعالى قل هو أذى
فاعتزلوا النساء في المحيض
والعلة هي الاذى وأما
المستنبط من السنة
فكقياس حرمة قفيز من
الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين
الثابتة بقوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربا
وأما المستنبط من الاجماع
فاوردوا النظيرة قياس الوطء
الحرام على الحلال في
حرمة المصاهرة يعني قياس
حرمة وطء أم المزنية على
حرمة وطء أم أمته التي وطئها
والحرمة في المقيس عليه
ثابتة إجماعا ولا نص فيه بل
النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص فيقول

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها إليه على وجه التحقيق) أى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا وإنما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وإنما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فى الإشارة والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية (ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة مايكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه) أى إذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه مقدمتين
قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى إحدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

على الحكم فان المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند والالتفات إليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع يثبت أمرا زائدا على مايثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لايفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بأن يكون حكم الأصل قطعيا وحكمه ظنى (قوله وعلى الفقه) بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ فى البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادى أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر إلى تفاصيلهما إلا على طريق المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام إجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا إليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به إلى الفقه توصلا قريبا بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا إلا أن الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أن له اختصاصا بالفقه (قوله ونعنى بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر والدليل يتألف لامحالة من

ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى إحدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها إليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فان المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فان الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد أن يقال انه يعم المجتهد والمقلد والأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه أدى إليه رأى أبى حنيفة رحمه الله وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه (٢١) لان الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة

مقدمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الأوسط والأوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا إذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الأصغر والواجب الأكبر والمأمور الأوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد) يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز به عن مخالفة الإجماع أما إذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن يقال) الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لان علمه بها ليس عن أدلتها الأربعة (قوله يبحث فى هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعنى عن أحوالهما على حذف المضاف إذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشىء

وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد أن يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا إنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول فان القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم وأن أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشىء علة لذلك فإن هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التى تعرض على الأهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى إحدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم أنه يبحث فى هذا العلم عن الأدلة الشرعية

لأحكام الكليتين من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فوضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهى إثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للأحكام وهى ثبوتها بتلك الأدلة (فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم أى إذا كان حد أصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقاتهما والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير فى قوله بها يرجع إلى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالأدلة الأربعة مما له مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه

واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه ثلاثيا أو رباعيا قديما أو حادثا أو غيرها فالقسم الأول (٢٢) يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى يقع أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الأول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثانى ما يكون له مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبى ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والثانى أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكاة الصبى عبادة وأما الثالث فمن كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجع إلى البحث المدلول فى قوله فيبحث عما يثبت أى عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثانى أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هى أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصلة إلى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصل وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور والموصل إليه كالبحث عن الماهيات أنها قابلة للحد فهذا البحث يذكر

الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشىء لذاته كالإدراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الأدلة الأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ويجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الأصول لتقرره فى الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا دخل لها فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للأدلة والعوارض التى للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له فى الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الأصول وهذا كما أن النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك (قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة) لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم فى فن الأصول (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم

فيوصل

على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول وقوله وهو الحكم فان أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لأن القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل أن القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالإثبات

إثبات غلبة الظن وإن نوقش في ذلك بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم أني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل أردت أن أسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وإن كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن الأدوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في العلم إن كان اضافة شيء إلى آخر كما أن في أصول الفقه يبحث عن اثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وإن لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الإنسان والأدوية فجوابه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الإنسان

فيوصل إلى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة توصل إلى تصديق ومن حيث أنه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال وما له دخل في الإيصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه أن كان بسيطا لا يحد وإن كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور من حيث أنه الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام إلى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الادلة وبعضها إلى أحوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وأمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر إلى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول أن اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الإثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشيئين أو لا وعلى الاول اما أن تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الآخر أو لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشيء عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق ولا دخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون إلا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر

ومنها أنه قد يذكر الحيثية أحدهما أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث أنه موجود موضوع للعلم الإلهي فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيهما أن الحيثية تكون بيانا للأعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث أن لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الأول إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الأول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة لأجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة في كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم أنهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار أنه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول ثم أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الإنفراد أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد يذكر الحيثية) المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث أنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود إذ لا معنى لإثباتها للوجود وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزأ من الموضوع كما في القسم الأول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الإعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والإستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والإعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشيء واحد

واحد أعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالأعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الاطلاق إلا أن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد للعروض وههنا نظر اما أولا فلأن هذا مبني على ماذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه اما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة أحوال الأعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضه الذاتية لحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذاك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وإنما قلنا) استدل على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها إضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وحينئذ إما أن يكون لحوق كل منها لصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادي أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال لبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر

وإنما قلنا ان الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر أن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب وإن كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي إلى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ

ولأنه يلزم استكماله من غيره إذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هى المسائل فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهى راجعة إلى موضوع العلم كذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهى راجعة إلى تلك الأعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة فى ذلك على أن قولهم ان موضوع الهيئة هى أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعى أجسام العالم من حيث لها طبيعية قول بأن موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لأن الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لأنها جزء الموضوع وإلا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الأول فى الأدلة الشرعية وهى على أربعة أركان الركن الأول فى الكتاب أى القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتى المصاحف تواترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف دورى لأنه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وأن يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى (ولا دور لأن المصحف معلوم) أى فى العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن مثله

فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتى آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهى إلى ما يكون لحوقه لذاته وإلا لزم التسلسل فى المبادى فان قيل يجوز أن ينتهى إلى العرض الذاتى الأول فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى الأول أيضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل (قوله ولأنه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أى وان كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير وهو محال لأنه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لأنه ان أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة ويمكن أن يحمل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعنى إثبات عرض ذاتى آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب أن البحث فى هذا الفن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب أى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الأول مرتب على أربعة أركان فى الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للأقدم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس (قوله الركن الأول فى الكتاب) وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا بلا شبهة على أن القرآن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك إلا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أى القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها اخذ من قوله تعالى فأتوا بسورة من

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شىء منها بين دفتى المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلا شبهة احتراز عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتيمن كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل إنما هو لقوة الشبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شىء من السور وجاز تكريرها فى أوائل السور لأنها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب فى أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعد زنديقا أو مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولى يكون المراد بما نقل إلينا بين دفتى المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا فى عرف الشرع وإن خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شىء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولى فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما أنه حقيقة فى الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شىء (قوله فإن إتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى إن جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الأزلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وإن جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور إنما يلزم إذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لأنا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من أنهما اسمان لشىء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر أن تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لأنه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وإنما يلزم الدور أن لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة إلى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا فى هذا الموضع ليعلم أن هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات فإن إتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بل تشخيصه فى جواب أى كتاب تريدولا القرآن)فان علماءنا قالوا هو ما نقل إلينا الخ فلا يخلوا اما أن عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب أى كتاب تريدوان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لأن القرآن اسم يطلق على الكلام الأزلى وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام (٢٨) الأزلى الذى هو صفة للحق عزوعلا و يطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ أى تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفى حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على أن الشخصى لا يحد) فان الحد هو القول المعرف للشىء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتحصل المعرفة إذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وإن لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو على أن الحق هذا فقولنا على أن تتشخص لشخصى لا يحد له تأويلان أحدهما انا لا نعنى ان القرآن شخصى بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل لحد كما أن الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات و يقرأ من أوله إلى آخره و ثانيهما انا نقول لا مشاحة فى الإصطلاح فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب فان الأعراض تنتهى بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد

الكتاب هى ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر إلى الخفى وعن الحقيقة إلى المجاز العرفى فلا يحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الأصولى إنما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض و معرفة المصحف إنما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه و يتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فمبنى كلام المصنف على أن التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى (قوله بل تشخيصه) أى تمييزه بخواصه فان كلمة أى إنما يطلب بها تمييز الشىء بما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الأزلى) كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا تختلف إلى الأمر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم إلا أن الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة إلى باقى القيود لانا نقول التعريف وإن كان للتمييز لا بد وأن يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة (قوله على أن الشخصى لا يحد) لان معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو إنما يشتمل على مقومات الشىء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات ولا إلى ما ذكر فى تشخيصه من التكلفات وقد يقال إن اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخصى فلم يفد التمييز الذى هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعنى ذلك الشخصى فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصى يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة أن الأعراض

تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس إسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصى لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالاشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام فى تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التميز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنتهى) أى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرىء القيس، قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل، إلى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والأبيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده إلا بتعدد اللافظ حتى إذا انضاف إليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل أن ينضاف إليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرفه ابن الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى إلا أن يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لأنا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الإنجيل والزبور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد ابحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى وإثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بإفادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالإعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لأنا نقول وكذلك المباحث المورودة فى الباب الأول بل الثانى أيضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وإن كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث وإلا فهو الرابع وجعل فخر الإسلام هذه الأقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الأقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الأول ما هو صفة للفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والبواقى للنظم وصرح المصنف

فعنينا بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف أصلا إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله إلى آخره فان معرفته لا تمكن إلا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لأنه إن قيل ما السورة فلابد أن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وإن لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الإشكال عليه ولا علينا (ونورد أبحاثه) أى أبحاث الكتاب (فى بابين الأول فى إفادته المعنى) اعلم أن الغرض إفادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث أنها تفيد المعنى (والثانى فى افادته الحكم الشرعى) فيبحث فى الأمر من حيث أنه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث أنه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى، (الباب الأول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات)

بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذاً بالحاصل وميلا إلى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والإشارة والدالة والاقتضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ماذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار افادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعانى بالتراكيب حدثت أغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا وإذا بلغ فى ذلك حداً يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال أن معنى القرآن نفسه أيضا معجز لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم لأنه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشىء من قول أبى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الألفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها فى النطق وضم بعضها إلى بعض كيفما اتفق أوهو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل فى، قفا نبك من ذكرى حبيب، نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظاما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث ينقسم إلى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم إلا أن يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه إذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى أن يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجاة فرخص فى إسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشىء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد وإلا كان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام فى أن ركن الشىء كيف لا يكون لازما فسيجىء فان قيل إن كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وإن لم يكن قرآنا يلزم عدم فريضة قراءة القرآن فى الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا أو إن لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الأول يلزم فى الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز إذ القرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز أن تراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا إلى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله بغير العربية) إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى

المراد بالنظم ههنا اللفظ إلا أن فى إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لأن اللفظ فى الاصل اسقاط شىء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وإنما قال خاصة لأنه جعله لازما فى غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

المعنى (قوله لكن الأصح أنه رجع) إلى قولهما على ماروى نوح بن أبي مريم عنه قال فخر الاسلام لأن ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الإسلام أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة إذلا يتضح لأحد ماقاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الأربع إجمالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا إلى أن التصريف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو المؤول وإلا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه إن استعمل فى موضوعه فحقيقة وإلا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص وإن لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفى معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وإلا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة وإلا فاشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبنى وتارة إلى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجمع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى أقسام التقسيم الأول فان لفظ العين مثلا عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشترك من حيث أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى (قوله وهذا ما قال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الأول بقوله فى وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ماذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله من أنه فى الموضوع له فيكون حقيقة أو فى غيره فيكون مجازا أو فى طريق جريان النظم فى بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم أى فى طرق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد

لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا إن القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمشترك كما سيأتى وهذا ماقال فخر الإسلام رحمه الله الأول فى وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل فى الموضوع له أو فى غيره كما يجيء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ماقال فخر الإسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الإسلام لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم فى كيفية دلالته عليه) وهذا ماقال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف على أحكام النظم

والمعانى أى معرفة طرق إطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الأول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والأول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فاما أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام وإلا فهو الجمع المنكر ونحوه وإن كان محصورا فى عدد معين فهو من أقسام الخاص والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى أو نوعى أو جنسى أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت أولا للمعانى الجنسية ثم نقلت إلى المعانى العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعة اصطلاح فى المعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض ، والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجىء فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولو توضع للكثيرة قلنا الوضع أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر إليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف موضوعا للكثير غير محصور والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته أو الكل لأجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الأول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له وإلا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

أو

أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله وإلا فجمع منكر) المعتبر في العام عند فخر الإسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقاً أولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله وإلا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجالا إلا أن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم أن يكون واسطة جمعا منكراً أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وإن لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) إشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والإمامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الإسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان أن المجمل والمشكل والخفي والمشترك إذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وإذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الأول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بأن غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف إلى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والإجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالإشتراك والترجح بالإجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا أو بقياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الإعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الإسم الظاهر) قيد بذلك لأن المضمر خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمر ولا اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال إذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الإستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك نمنع خروج اسم

قوله وإلا فجمع منكر أي وإن لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على أنه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وإن كان) أي الكثير (محصوراً) كالعدد والتثنية (أو وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا) أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وإنما لم أورد المؤول في القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا (وأيضا الإسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة وإلا فان تشخص معناه فعلم وإلا فاسم جنس

وهما إما مشتقان أو لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان أريد المسمى بلاقيد فمطلق أو معه فمقيد أى أشخاصه كلها فعام أو بعضها معينا فمعهود أو منكرا فنكرة فهى ماوضع لشىء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق

له) أى للسامع وإنما قلت عند الإطلاق إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع وإنما قلت للسامع لأنه إذا قال جاءنى رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعى واعلم أنه يجب فى كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لايتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لامثل قولنا جرت العيون فمن حيث أن العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث أن العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم أنه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا، (فصل الخاص من حيث هو خاص) أى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلا

المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الأفعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس إما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أو لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما للآخر فالمردود مشتق والمردود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الأصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لايكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الأصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لاغير (قوله ان أريد منه المسمى بلاقيد فمطلق) مشعر بأن المراد فى المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشىء من العوارض (قوله فهى ماوضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهنى أورد تعريفى المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والأحسن فى تعريفهما ما قيل أن المعرفة ماوضع ليستعمل فى شىء بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل فى شىء لا بعينه فالمعتبر فى التعين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاءنى رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تمايز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لأفراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث أنه وضع وضعا واحدا لأفراد العين الجارية ومشترك من حيث أنه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لايكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لأن الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان فى لفظ واحد وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجىء جوابه وهذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم أورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالأقسام الأول فى حكم الخاص الثانى فى حكم العام الثالث فى قصر العام الرابع فى ألفاظ العام الخامس فى المطلق والمقيد السادس فى المشترك وقد علم مما سبق أن الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا وأشرنا إلى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس إلا أن المصنف جعله قسيما له نظرا إلى اشتمال معناه على أجزاء متفقة فاحتاج فى التعريف إلى كلمة أو وذكر فخر الإسلام رحمه الله أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة فى مفهومه أصلا ولا يخفى ما فى هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات

(يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون له احتمال ناشيء عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر وإلا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وإن لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض) اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض أيضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت إسنادا أمر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد أن له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لأجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشيء عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشيء عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشيء عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله ففي قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الأول أن القرء إن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكما في إطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الأمة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الأحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع أو كأن قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر إشارة إلى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

ساعة مثلا و توجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر إن كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث فى صحة الإطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شىء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بأسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الأول دون الثانى لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر فخر الإسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها إلا ان يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى أثناء تحقيقه إلى الأول وتحقيقه إن الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن إلى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا إلى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يتربصن إلى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدده وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره أى أنه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين فانه صريح فى أنه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام أن لا يقيما أى الزوجان حدود الله أى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أى فلا اثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوجية على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله أن لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالإفتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق أعنى بغير مال وبمال وهو الإفتداء وصار كالتصريح بأن فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب إليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ وإلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الإسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الأقرب إلى الأبعد مع توسط الكلام الأجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد إنما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وارادا فى بيان الخلع غير منصوف إلى

تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال كما يقول الشافعى رحمه الله تعالى أن الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففى اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب فساد التركيب) اعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى قوله تعالى فأولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الأولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام) ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا

(وقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم الباء لفظ خاص يوجب الإلصاق فلا ينفك الابتغاء) أى الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فإن المهر لا يجب بنفس العقد إذا كان فاسدا (خلافا للشافعى) والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة أى التى نكحت بلا مهر أو نكحت على أن لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعى رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر إذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما (وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا خلافا له) لأن قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع لما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر فى المهر إجماعا فتعين الثانى فيكون الأدنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشىء هو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب أى كونه عوضا لبعض أعضاء الإنسان وهو عشرة دراهم فإنه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد فخر الإسلام

الطلقتين المذكورتين وأما على ماذهب إليه المصنف وعامة المفسرون ودل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء منصرف إلى الطلقتين والمعنى لايحل لكم أن تأخذوا فى الطلقتين شيئا إن لم يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خافا ذلك فلا إثم فى الأخذ والافتداء فلا فساد لأن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو إحداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فإن خفتم ان لايقيما الآية الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فإن طلقها الترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لأن الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان آخران أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ماصرحوا به لأن الخلع طلاق بائن وثانيهما أن لايصح التمسك بالآية فى أن الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كونه رجعيا إنما هو على تقدير عدم الأخذ وعن الثانى بأن الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال أعم من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر إذ لم يقع نزاع الخصم إلا فى أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى أنه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فإن قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدهما من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فإن طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لايقال الترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم لأنا نقول الفاء للترتيب فى الوجود وإلا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بإحسان اشارة الى ترك الرجعة وأما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلابد أن يكون قوله تعالى فإن طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى أنه إذا ثبت أنه لابد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فإن آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع

(قوله ان تبتغوا) مفعول له أى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة أن تبتغوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لايجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخى الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى أنه حقيقة فى الإلصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراط (قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لاتصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى بل المراد من المفوضة هى التى أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولى زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والإيجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين فى الازواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الأزواج مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الاصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا لهن فريضة تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الإيجاب وقوله وما ملكت أيمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن

الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الأئمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه إلا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بأن فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ماقبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلاث إذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود أصله فالقول بانه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا أي مثبتا للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشيء من غير دلالة ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل) حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج إليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثاني فلانه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطفا على قوله لأنه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول أنه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة

رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان (فصل، حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى مالانهاية له فإنه إذا قال لزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج إلى ذلك ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم بن السعود أو اعرابي آخر والناس الثاني أهل مكة (وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره)

لأنه المتيقن فانه إذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول إنما تثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء إلى كل أفراد تناولها القوم (لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الألفاظ لها (وقد قال رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الأختين وطأ بملك اليمين أحلتهما آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أولا (وحرمتهما آية وهي أن تجمعوا بين

الأختين) تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الأحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الأجلين توفيقا بين الآيتين إحداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا والأخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء كانت حاملا أولا وقوله وأولات الأحمال يدل على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأحمال أجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الأربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الأشجعي عشرا من الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود ان الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم، (قوله لأنه المتيقن) استدل على المذهب الثاني بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل فهو عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك إذ ربما كان المراد هو البعض والجواب أنه إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الأقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال (قوله لأن العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لأن المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتهما) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين الأختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض إلى الوطء فلأن يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بأن هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خصت من المبيح الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف إلى أن تحريم الأختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لأن قوله تعالى وإن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار ما تناوله الآيتان) لأن أولات الأحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق أن القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب إلى أن موجبه

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع فى العام (وعندنا هو قطعى مساو للخاص وسيجىء معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعى لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماله إلا أن تدل القرينة على خلافه ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع

عامة والإحتمال الغير الناشىء عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية أنه مؤكد بكل أو جمع وأيضا جواب عما قاله الشافعى رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى أن العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز فى الخاص فاذا أكد يصير محكما أى لا يبقى فيه احتمال أصلا لا ناشىء عن دليل ولا غير ناشىء عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الأول على الثانى فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو فى حكم الإستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم أنه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى لا يكون موصولا وقليل ما هو

ظنى ومنهم من ذهب إلى أنه قطعى بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم ولله ما فى السموات وما فى الأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الإحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص فان قيل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لأن وجود القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له مأخوذ فى تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعى استدل على إثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الأول فتقريره أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثانى فتقريره أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لأن كل ما وقع فى كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لى فهو حر وهذا يؤدى إلى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس فى الوسع سقط اعتبار الإرادة الباطنة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الإعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الإرادة الباطنة فى حقنا لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى أن لا تعتبر فى حق الأصل وهو العلم وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولأن الأصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على إثبات الأصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره أنه أن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الإحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الإحتمال الناشىء عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشىء عن الدليل كما أن الخاص قطعى مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجىء رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع (قوله لأن التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو فى غاية

القلة لأنه إنما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي فله أن يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم إلا أن يريد بالمخصص الأول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الأخص (قوله وإذا ثبت هذا) أي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وإنما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الأحمال على رأي علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فإن علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله إن كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الأحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث أنه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناوله لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث أنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فانه إنما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(وإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع أن في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه فان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا) أي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

(فصل، قصر العام على بعض ما تناوله. لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أى غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى الإبل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أتموا الصيام إلى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (أو بمستقل وهو) أى القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شىء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه) وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وأما الحس نحو وأوتيت من كل شىء وأما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وأما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أى وأما كون بعض أفراده زائدا (كالفاكهة لا تقع على العنب

ما سيجىء. (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل إن كان بإلا وأخواتها فالاستثناء وإلا فإن كان بأن وما يؤدى مؤداها فشرط وإلا فإن كان بإلى وما يفيد معناها فغاية وإلا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاء فى القوم أكثرهم فعلم أنه لا ينحصر فى الأربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال إنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاءنى إلا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأنه كلام تام لأنا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر أو أخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشىء أولا ثم إخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها إلى مرجع الضمير فإن قلت لا معنى للقصر إلا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الآخر لا نفيا ولا إثباتا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلى وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعى وعند أبى حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ما سيجىء. فإن قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق أن المتراخى نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخى ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى (قوله وأما الحس) فيه تسامح لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا وأما أنه ليس له غير ذلك فإنما هو بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شىء رد على من زعم أن التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ (قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وإن كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والإبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع أفراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطىء أعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وأم الولد فإن قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لأنه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك إنما هو بقدر

ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان وعند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلا منها وإن كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله فى غير المستقل) اختلفوا فى العام الذى أخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز فالجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة إن كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة إن كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة إن كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف أن إخراج البعض إن كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وإن كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له أما الأول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقى مثلا إذا قال عبيده احرار إلا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى وفيه نظر لأنه إن أراد الوضع الشخصى بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الإطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وإلا لكان مشتركا وسيجىء فى فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للمجموع وإنما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد الوضع النوعى بمعنى أنه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز أيضا كذلك على ماسيجىء وقد صرح فى بحث الاستثناء بأن الذاهبين إلى أن المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهى أن الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوحة ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج فى القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ فى تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصى والقسم الأول من النوعى فلفظ الاسود فى مثل قولنا ركبت الأسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثانى فلانه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقى مستعملا فى الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا أنه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وإنما طرأ عدم إرادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقى فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجىء فى فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة

فى غير المستقل) أى فيما إذا كان الشىء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أى العام (حقيقة فى الباقى) لأن الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى (وهو) أى العام (حجة بلا شبهة فيه) أى فى الباقى وهذا إذا كان الاستثناء معلوما أما إذا كان مجهولا فلا (وفى المستقبل كلاما أو غيره) أى فيما إذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره (مجاز)

أي لفظ العام مجاز في الباقي (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أي من حيث أنه مقصور على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أي من حيث أن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز إن شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أي التخصيص (بالكلام أو غيره) فإن العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هنالك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا لأنه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وإن أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (لأنه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل) أي التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر أن يكون معللا لأنه كلام مستقل) والأصل في النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء) في أنه يبين أنه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

مورث

الى المعنى الواحد يكون حقيقة أو مجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لأن ذلك إنما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض إلا أن التقدير أنها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعني إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأنا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بأن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازا فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما أن تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند إخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة [illegible] كل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فإن [illegible]ل فاوجه فرق المصنف هنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان بغير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال أن اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فإنه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول أن العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية أن معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن يستوعب إنما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك أن في تكرير الآحاد إذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا وأجيب بأنا لا نسلم أنه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فبإخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فإن كل واحد موضوع لمعناه فبإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لأنه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الأئمة أن حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لأنها إنما تتناوله من حيث أنه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضا وإن كان أيضا بصيغة العموم نظر إلى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكي أحرار إلا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي أحرار الا مماليكي (قوله أي لفظ العام مجاز) كان الأحسن أن يقول أي لفظ العام بالوصف دون الإضافة إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال أن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فإن اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الأول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

فى الباقى كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام لحجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول
يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى
العام حجة فى الباقى (وعند
البعض ان كان معلوما فكما
ذكرنا آنفا) ان العام يبقى
فيما وراء المخصوص كما
كان (وان كان مجهولا
يسقط المخصص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء)
ولما كان المخصص كلاما
مستقلا وكان معناه مجهولا
يسقط هو بنفسه ولا تتعدى
جهالته إلى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير
مستقل بنفسه بل يتعلق
بصدر الكلام فجهالته
تتعدى إلى صدر الكلام
(وعندنا تمكن فيه شبهة
لانه علم أنه غير محمول على
ظاهره) وهو إرادة الكل
فعلم أن المراد البعض
بطريق المجاز مثلا إذا كان
كل أفراده مائة وعلم أن
المائة غير مرادة فكل واحد
من الأعداد التى دون
المائة مساو فى أن اللفظ
مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
منها لانه ترجيح من
غير مرجح ثم ذكر
ثمرة تمكن الشبهة فيه
بقوله (فيصير عندنا كالعام
الذى لم يخص عند الشافعى
رحمه الله تعالى حتى يخصصه
خبر الواحد والقياس) ثم
أراد أن يبين أن مع وجود
هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

مورث الشبهة لأنه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما إذا
قال عبيده أحرار الا بعضا أورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة إلى أن يتبين المراد وعلى الثانى اما أن يكون
المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة
لأن ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء. وفيه نظر لأن العقل قد يقتضى
اخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى أن يفصل
كالاستثناء. ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال
يجوز أن يكون قطعيتها بواسطة الإجماع لأنا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والإجماع وإن كان
المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا وإن كان
المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما
فالعام قطعى فى الباقى وإن كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص
دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة فى الكتاب (قوله وإن كان
مجهولا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص إليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى أن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أى العام
الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا أما كونه حجة فلاحتجاج السلف من
الصحابة وغيرهم بالمخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وأما تمكن الشبهة فلانه إذا
أخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل أفراد متعددة متساوية فى كون
اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما أولا فلان ما
ذكر إنما يصح فى المخصوص المجهول أما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين
مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين
أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن
لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدد معين منها
على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء
المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير
مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصصه) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام
بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فإنه لا شك فى أصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا
يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون
مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو
النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك إذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولا به أم بطل فلا يبطل بالشك (وإن كان) أي المخصص (معلوما فللشبه الأول يصح تعليله) لا يريد بقوله فللشبه الأول أنه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي وإذا صح تعليله لا يدرى أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العلم (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث أن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث أنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث أنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم توجب الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص وإما فلا) فان المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدمه العام (ويشبه الاستثناء بحكمه) لأن حكمه بيان إثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والأصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته إلى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته إليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وإن كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدرى أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لأنه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجيته العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى إيجابه جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الإستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح فعل للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الإحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل

ما تناوله لا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لأنه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لأنه يبين أنه لم يدخل وهنا
مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين إلا هذا
بحصته من الألف يبطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط
الفاسد) ففي المسئلة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في

ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لأن البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل
التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء
وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه
لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم
كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند
ابي حنيفة) رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل

توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص
واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في أي قدر من أفراد العام
توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت
بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص
لأنه دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص
العام الذي خص منه البعض لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من
المخصص يبين أن قدر ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم
يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا
والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما
يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد وقد يقال لأن الأصل الذي يستند إليه القياس لا يصلح مبنيا لهذا
العام لعدم تناوله شيئا من أفراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبنيا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا
وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام والكلام في القياس
المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا
لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص
العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام (قوله
فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن) أي بثمن واحد إذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بألف كل واحد
بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لأبي حنيفة رحمه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الإيجاب) لأن دخول
الشيء في العقد إنما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا إذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة
وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بأن يقسم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد أن يفرض عبدا في الصورة الأولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان
قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الألف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال
بعت منك هذا العبد بحصته من الألف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت
البيع (قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لأنه لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط قبول العقد في كل
واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط إنما هو
عند صحة الإيجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا
وذلك إنما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السؤال
منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في

فى الايجاب لا الحكم على ماعرف فمن حيث أنه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم (٤٨) محل الخيار وثمنه يصح البيع وإلا فلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذاك بألفين هذا بألف وذاك بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار فى ذلك والثانى أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شىء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا فى الإيجاب يصح البيع فى الصور الأربع غاية ما فى الباب أنه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الإستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر فاسدا هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بألف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأن الحر غير داخل فى البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط لقبول المبيع

الإيجاب) لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الإنعقاد على ما سيجىء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول باع سالما وغانما بألفين كلا منهما بألف صفقة واحدة على أن البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام مثال الثانى باعهما بالفين على أنه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بألف على أنه بالخيار فى أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخلا فى الإيجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الأربع لأن كلا من العبدين بالنظر إلى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد فى الأولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح فى الأولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال أن فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الأولى فلا شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما وأما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك وأما فى الأخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما أولا فلان معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الإعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم وأما ثانيا فلان الأصل فى العقود هو الإنعقاد والجواز إذ لم توضع فى الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد فى شىء من الصور لأنه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لأن العقد لا ينعقد إلا بحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وإنما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن البيع فى الصورة الأولى ينبغى أن يكون

فاسداً بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع إنما هو باعتبار شبه الاستثناء لأنه غير داخل فى الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء. (قوله فصل فى ألفاظه) أى فى ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أى من ألفاظ العام والأولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهى إما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وإما عاما بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط إما أن يتناول مجموع الأفراد وإما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد إنما يثبت لأنه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم فى الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم إلا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء. قلت يصح من حيث ان مجىء المجموع لا يتصور بدون مجىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة إلا واحدا ولا يصح العشرة زوج إلا واحدا وليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثانى أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الأول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشىء منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح إطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة إلى ما لا نهاية له يعنى أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن الكلام فى الجمع المعرف وأما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع والا فقد سبق أن الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل أن المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الأفراد قلت أو كثرت وإن كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل

(فصل فى ألفاظه وهى إما عام بصيغته ومعناه كالرجال وإما عام بمعناه وهذا إما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتينى أولا فله درهم فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا) فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا أى يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا إلى ما لا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدى أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم

(لأن أقل الجمع ثلاثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له أخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (ولا نزاع فى الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فانه إذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام وإذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وإنما حملناه على أحد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك أنه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا فى أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الأول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الاخوين يحجبان الام إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى أن فى الميراث للاختين الثلثين كما للأخوات وفى الوصية للاثنين ما أوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أى قلبا كما إذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثل حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لأن اسماء الأعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولأنه يصح جاءنى زيد وعمرو العلمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف أما عن الأول فبأنه لا نزاع فى أن أقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع أما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أى من يرث بالأخوة يعنى الأختين لأب وأم أو لأب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك أن للاختين حكم الأخوات فى استحقاق الثلثين مع أن قرابة الأخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الأنثيين فانه يدل على أن حظ الإبن مع الإبنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين أعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما أن النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب أنه يعلم أن حظ البنتين مع الإبن مثل حظه مع البنت لكون من أين يعلم أن حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث أن البنت الواحد لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الأولى وأما الحجب فلانه مبنى على الارث إذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة أو بالفعل على أن الحجب بالأخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الأخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز ان أخالفهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثانى فهو أن إطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على أن الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما كثر مثل هذا المجاز

أعنى ذكر العضو الذى لا يكون فى الشخص إلا واحدا بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بأن يحمل على أن للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا أو فى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو فى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا فى أول الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو فى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات عن أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لأنه فى اللغة ضم شىء إلى شىء وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وإنما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة إلى ماذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لأنه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة ومافوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة ومافوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ماقيل أن مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لأن المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما إذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الأصل واعلم أنهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد والمختار عند المصنف أن العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع فالتخصيص إلى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أو ما فى معناه كالنساء فى لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الأول أن الجمع إنما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جمع الأفراد ومجاز فى البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار الحقيقة إذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع فى الجمع الغير العام إذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا أتزوج النساء إنما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل فى البلد وأكلت كل رمانة فى البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص إنما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثانى بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الأفراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل)

على اثنين فعلم أن الإثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا أن المثنى جمع (فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله ان أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (وما فى معناه) كالرهط والقوم (إلى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أى المفرد الحقيقى (كالرجل وما فى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد (نحو لا أتزوج النساء إلى الواحد) أى يصح تخصيص المفرد إلى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعرف باللام إذا لم يكن معهودا لأن المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين الكل) اعلم أن لام التعريف أما للعهد الخارجى أو الذهنى وإما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة أما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك فى الجمع المحلى بالألف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ فى الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم يروه أحد (ولصحة الاستثناء

قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز إلى الواحد فى الجمع أيضا نحو أكرم الرجال إلا الجهال وإن لم يكن العالم إلا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى أنه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشىء واحدا كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهى صفة غالبة كأنها الجماعة الحافة حول الشىء فمقصود المصنف أنها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد (قوله ومنها الجمع المعرف باللام) استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخير ظاهر وتقرير الأول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل أدخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الانسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر إليه وحينئذ اما أن توجد فيه قرينة البعضية كما فى أدخل السوق وهو العهد الذهنى أو لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا إذا تمهد هذا فنقول الأصل أى الراجح هو العهد الخارجى لأنه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد إلى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لأنه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الأحكام أعنى الإيجاب والندب والتحريم والكراهة وإن كان البعض أحوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة إليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين وإذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الأفراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون

خاصا

خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة إلا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا إلا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب عنه بوجوه الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني أن المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراجه الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدا ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد لأنا نقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو عن الآحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة أفراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الإثبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء أي واحدة منهن فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لأنا نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى أنه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأنا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث أنها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في إثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى فخر الإسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء لا

ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء. ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أي إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار لأنا إذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا إلى آخره

فعلم من هذه الابحاث أن ماقالوا أنه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا أنه لسلب العموم لا لعموم السلب لجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى أحرار عام أيضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والأكثر على أنه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا والنحويون حملوا إلا على غيره، ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وإنما يحتاج تعريف الماهية إلى القرينة لما ذكرنا أن الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية

أشترى الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأنا إذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا وإذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الأبحاث) لاشك أن حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف إلا عند تعذر الأصل ولهذا لو قالت خالعنى على مافى يدى من الدراهم ولا شىء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الأبصار أنه للاستغراق دون الجنس وأن المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أى نفى الشمول ورفع الإيجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شىء من الأبصار ليكون عموم السلب أى شمول النفى لكل أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما أن الجمع المعرف باللام فى الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد إن الله لا يحب الكافرين إن الله لا يهدى القوم الفاسقين لأنا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الآية بأنها لا تعم الأحوال والأوقات وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله صحة الاستثناء) كقوله تعالى إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والإجماع (قوله واختلف فى الجمع المنكر) لاشك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وإنما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق فالأكثرون على أنه ليس بعام لأن رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ولأنه لو لم يمكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به إذ لا نزاع فى صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولان فى حمله على مادون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلابد من الحمل على الأقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول إنا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لا إجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم يعلم تعيين عدده وماذكر من الجمع بين الحقائق إن أريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما فى قولنا الإنسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهنى كما فى أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه أراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه إشارة إلى معين (قوله كقوله تعالى إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال

الاول

(ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما أنزل الله على بشر من شىء) وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الإيجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى (والكلمة التوحيد والنكرة فى موضع الشرط اذا كان) أى الشرط (مثبتا عام فى طرف النفى فإن قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع هنا) اعلم أن اليمين إما للحمل أو للمنع ففى قوله إن ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وإنما قيد بقوله إذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله إن لم أضرب رجلا فعبدى حر فمعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس إلا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وإنما يدل على العموم لأنه فى معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولأن النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا أجالس إلا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لا أجالس الا عالما لعموم العلة ومعناه لا أجالس الا رجلا

الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أى ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بأن ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى إلى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما فى ما من رجل أو لا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف إن قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الأول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو إيجاب جزئى باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشىء تعلق ببعض أفراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شىء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب كلى ليستقيم رده بالإيجاب الجزئى إذ الإيجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم وأما الثانى فلان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة إلى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا إله إلا الله أو لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الإله بالمعبود بحق لزم استثناء الشىء من نفسه لأن الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الإله لا أنه اسم لهذا المفهوم الكلى كالإله ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أى لا إله موجود أو فى الوجود إلا الله فان قلت هلا قدرت فى الإمكان ونفى الإمكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الإله فى الوجود ولأن القرينة وهى نفى الجنس إنما تدل على الوجود دون الإمكان ولأن التوحيد هو بيان وجوده ونفى إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لأن المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى على نفى مغايرة الله عن كل إله (قوله والنكرة فى موضع الشرط) يريد أن الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل أن ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وإن كان منفيا مثل إن لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لأضربن رجلا ولا شك أن النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئى فيجب أن يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب أن يكون فى جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئى فظهر أن عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهى التى لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد فان هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد واستدل على عمومها لوجهين الأول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

عالمافان أظهرنا الموصوف وهو الرجل و نقول لا أجالس إلا رجلا عالما كان عاما أيضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلناهو خاص من وجه وعام من وجه) أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة إذا كانت فى الإنشاء) ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كانت فى الأخبار نحو رأيت رجلا

من أن الجمع المعروف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذه إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشىء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس إلا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال فى بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل لحكمه إنما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لأن المعنى لا أجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك إلا رجلا عالما ولا يخفى أن هذا البيان جار بعينه فى مثل لا أجالس إلا رجلا والوجه ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن النكرة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بأن القصد فى مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة إلى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما ووالله لأجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل أن النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام إلا أنه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه وعام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى أعنى ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الإضافى أى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظا آخر لا بمجموعه فيكون أقل تناولا بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم وأولات الأحمال كل منهما بالنسبة إلى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة فى غير هذه المواضع) أى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل يوجب العموم ولا يخفى أن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع أنها عامة ثم النكرة إذا كانت خاصة فان وقعت فى الإنشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعلق لأمر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالإثبات كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وإن وقعت فى الإخبار مثل رأيت رجلا فهى لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ماصدقت هى عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة الحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع فى عموم النكرة فى الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظى لأن القائلين بالعموم لا يريدون

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الأصل فى اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك فى الوجهين) أى إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الأول وان أعيدت معرفة كان الثانى عين الأول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه (قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير وفى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف إلى فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما انجر الكلام إلى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثانى غير الأول والمعرفة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول أما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أولا إما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر إلى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للأول وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الأول حملا له على المعهود الذى هو الأصل فى اللام أو الإضافة وذكر فى الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى، صفحنا عن بنى ذهل، وقلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجعن قوما كالذى كانوا، مع القطع بان الثانى عين الأول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الأول أن يكون المراد به هو المراد الأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلأن اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم ان المراد أن هذا هو الأصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إليك إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى إنما إلهكم إله واحد ومثله كثير فى الكلام كقوله هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك فى الوجهين) يعنى أن المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى أنها ان أعيدت معرفة كان الثانى هو الأول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثانى غيره الأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثانى هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وروى عن النبى عليه السلام انه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثانى مغاير للأول فى النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أو للافراد وتعريف العسر للعهد أى العسر الذى أنتم عليه أو الجنس أى الذى يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثانى مغايرا للأول بخلاف العسر وقد قال فخر الإسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا

وان أقر بألف مقيد بصك مرتين يجب الف وان أقر به منكرا يجب الفان عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله (إلا أن يتحد المجلس) فالاقسام العقلية أربعة ففى قوله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى إن مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما إذا أقر بالف مقيد بصك ثم أقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى أن يجب ألفان عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال أى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لأن فى الأول وصفه بالضرب فصار عاما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأن فى الأول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية

تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لأنها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا إن مع زيد كتابا إن مع زيد كتابا على أن معه كتابين فاشار إليه المصنف بقوله والأصح أن هذا تأكيد (قوله وان أقر بالف) يعنى لو أدار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين أو أكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثانى هو الأول لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبى حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لها فى رواية وهذا بناء على أن الثانى غير الأول كما إذا كتب لكل الف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الالف واحد لدلالة العرف على أن تكرار الإقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لأن للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وإنما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لأنه لو أقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضى فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان إحداهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى أن يكون الواجب ألفا اتفاقا لأن النكرة أعيدت معرفة والأخرى أن يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللازم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للأول (قوله ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم إلا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة إلى النكرة ظاهر وأما عند الاضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء فى أنها مبتدأ وأحسن عملا خبره والاظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار وأعتق عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق إلا واحد منهم وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وإلا فالخيار إلى المولى لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق أنه وصف فى الأول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها أى وإنما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما فى أى ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شىء من الصورتين إذ الجملة صلة أو شرط لأن أيا هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وإن أريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لأنها كما وصفت فى الأولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى

وهنا فرق آخر وهو ان ايالايتناول إلا الواحد المنكر ففي الأول) أي في قوله أي عبيدى ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أي عتق الواحد المنكر (معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه واحد مفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا) أي عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض ابطل) أي الكلام (بالكلية وفي الثاني وهو قوله أي عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول (نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الأول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أي خبز تريد) هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما في العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم إلا واحدا) لأن من للتبعيض إذا دخل على ذي أبعاض (كما في كل من هذا الخبز ولأنه متيقن) أي البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعايته

الثانية بالمضروبية له والقول بأن الأول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم ألا يرى أن يوما فيما إذا قال والله لا أقربكما الايوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الضرب قائم بالضارب فلا يكون بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يصير اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الإضافيات بالمضافين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج إلى المفعول به في التعقل والوجود جميعا وإلى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالأول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل أيضا ضرورى فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله أن ايا الواحد منكر ففي الصورة الأولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح إذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لأن الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الأولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الأولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية وأما ثالثا فلانا نسلم في الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا بل إذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار إلى المولى كما في الصورة الثانية وكما إذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فان قلت كون أي للواحد إنما يصح في المضاف إلى المعرفة مثل أي الرجال وأي الرجلين وأما إذا أضيف إلى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أي رجلين ضرباك أو الجمع مثل أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام في أي عبيدى ضربك أو ضربته (قوله ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لأن معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا إلى الأفراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم عمرو وإلى غير ذلك فعدل في الصورتين إلى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الأخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك بجمع الضمير وافراده نظر إلى المعنى واللفظ فانه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقهم إلا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

المسئلة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الإعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الأخير فى أى مما تفردت به (ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لأن المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ماشئت تطلق مادونها وعندهما ثلاثا وقدمر وجههما، ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم مادخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الأفراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الإنفراد أى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا إذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف بخلاف من دخل

و إلا فالخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة إلى ماهو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى أن فى الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال أن العموم ههنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الإنفراد أمر باطل لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو أن البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى أعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما فى غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم إن كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الإنفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقدمر وجههما) أما وجه قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فهو أن من للتبعيض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصيص أصلا لأن قوله تعالى والله خلق كل شىء وقوله وأوتيت من كل شىء مخصوص على ما سبق بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الأئمة وفخر الاسلام أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل) يعنى إذا أضيف لفظ كل إلى النكرة فهو لعموم أفرادها وإذا أضيف إلى المعرفة فلعموم أجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) إنما قال ذلك لأنهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أى كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة إلى المختلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته إلى الداخل ثانيا لا إلى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أى لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد

منهم

وههنا فرق آخر هو ان من دخل أولا عام على سبيل البدل فاذا أضاف الكل إليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الأول فيتعدد الأول) وهذا الفرق قد تفرد به أيضا وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف إليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة إلا المتخلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع (٦١) من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد إن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير جميع مستعار الكل) كذا ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى في أصوله ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز لأنه في حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل واحد منهما معينا تنافي إرادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله أنه مستعار لكل أن الكل الافرادي يدل على أمرين أحدهما استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحدا أو جمعا والثاني أنه إذا كان الأول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا أو ذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا فيجب أن يستحق السابق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه إذا أقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضا لا دليل على أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على أن للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله إن السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا فان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يحمل من استعارة عن الكل أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من إنما يثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر)حاصله أن الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه أو بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فتصح إضافة الكل الافرادي إليه فعلى هذا يجب أن يكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب أن يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني السابق بالنسبة إلى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق إلا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له أن أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا)اعلم أن المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة الكل أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث أما أن يكون الداخل أولا واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب يصير تسعة فإن كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل الأول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلأنه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكره فخر الإسلام واعترض عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما إذا لم يدخل إلا واحد وأجيب بأنهم إن دخلوا معا يحمل على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وههنا

(مسئلة حكاية الفعل لاتعم لأن الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعانى بالرأى فذاك وإن ثبت التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا (وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام) جواب اشكال هو أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكا فاجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلا أو يكون فحينئذ إما أن يخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الإبتداء أو بالعكس) أى الظاهر أنه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى أو كان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا (ونحو تعال

قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان إذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجاز لم يستحق الجمع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما إذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال أورد المصنف كلاما حاصله أن الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى أن هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعار المعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فان قوله الكل الافرادى يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثانى أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثانى واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى (قوله مسئلة) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابى فعلا من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علمه بتحققه وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلان مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وأما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعنى قضاءه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ

تغد معى فقال إن تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذى الظاهر أنه جواب (ونحو ان تغديت اليوم معز يادة على قدر الجواب (هذا نظير المستقل الذى الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (ففى الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الإفادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل على الجواب) وهذا ما قيل أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة ،(فصل حكم المطلق ان يجرى على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده فاذا وردا) أى المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا فى مثل قولنا أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالإعتاق يتقيد بالمؤمنة) أى إلا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحد الحكمين إيجاب الإعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى إعتاقها ضرورة أن إيجاب الاعتاق يستلزم إيجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الأول أى إيجاب الاعتاق بالمؤمنة (وإن اتحد) أى الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل) سواء اقتضى القياس أولا (وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس) أى بعض أصحاب الشافعى زادوا أنه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وإن اتحدت) أى الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (أى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجود صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحدة منهما إذ لا تنافى فى الأسباب) بل يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) أى للشافعى رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وإن دخلا) أى المطلق والمقيد (على الحكم) فى صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وهى ثلاثة أيام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق

ينحصر الأقسام الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفى استفهاما أو خبرا وبلى فانها مختصة بإيجاب النفى السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب أكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب أليس لى عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر فى أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقرارا فى جواب الإيجاب والنفى استفهاما أو خبرا (قوله حملا للزيادة على الافادة) يعنى لو قال إن تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهور نزلت فى خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان فى هلال بن أمية وآية السرقة فى سرقة رداء صفوان أو فى سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثانى بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى أنه حصة من الحقيقة محتملة الحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

لامتناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم أجزائه (هذا إذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا
فلا تعتق أصلا لأن المطلق
ساكت والمقيد ناطق
فكان أولى) فنقول فى
جوابه نعم أن المقيد أولى
لكن إذا تعارضا ولا تعارض
إلا فى اتحاد الحادثة والحكم
كما ذكرنا فى صوم ثلاثة أيام
متتابعات (ولأن القيد
زيادة وصف يجرى مجرى
الشرط فيوجب النفى)
أى نفى الحكم عند عدم
الوصف (فى المنصوص
وفى نظيره كالكفارات مثلا
فانها جنس واحد) هذا
دليل على المذهب الآخر
وهو ان يحمل إن اقتضى
القياس حمله وحاصله أن
التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص
بالشرط يوجب نفى الحكم
عما عداه عنده وذلك النفى
لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النفى بالنص فى
المنصوص وفى نظيره بطريق
القياس (ولنا قوله تعالى
لا تسئلوا عن أشياء إن تبد
لكم تسؤكم) فهذه الآية
تدل على أن المطلق يجرى
على اطلاقه ولا يحمل على
المقيد لأن التقييد يوجب
التغليظ والمساءة كما فى بقرة
بنى إسرائيل (وقال ابن
عباس رضي الله عنهما أبهموا
ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله) أى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين فلا يحمل عليه
هذا

المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم
فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق
على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان
نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييدا ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على
المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن
المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقيد المطلق بذلك القيد لكن إن كان
القيد موجبا فبايجابه وإن كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد إيجاب الإعتاق بنفى الكافرة
وهو المؤمنة ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد
أو غيره لأنه فى مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا
الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل
على هذا المعنى بعيد وسيجىء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا
اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لامكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا
فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت
فاما أن يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع فى صدقة الفطر
بسبب الرأس مطلقا فى أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة
أن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم أجزائه لمخالفة المأمور به وفى
هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال أنكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وارد فى حادثة أخرى وهى
كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى إنما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو
قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبى رضي الله تعالى عنه فعدة من
أيام أخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعى إنما لم يشترط التتابع لأنه
لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام
فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) احتج من ذهب
إلى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بأن المطلق
ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
أى نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل
بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة
كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لأن التقييد) فان قلت الآية إنما تدل على أن السؤال
والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك
قلت إذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الأولى على أن المفهوم من
الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المسئول عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال أن الوصف فى
المطلق مسكوت عنه والسؤال عن السكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل الاستدلال بهذه
الآية فى هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه)

(وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى) جواب عما قالوا أنه يحمل عليه فانهم قالوا أن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والأصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه أن الإعدام على قسمين الأول عدم اجزاء مالا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول إعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام

هذا لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول (قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها أي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصور (قوله ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في اجزاء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من أن في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أجيب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني أن حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما أولا فلأن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانيا فلأن فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لأنا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول أن المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيدة كالكافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للتقييد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضا ولا إمتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أنا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر (قوله لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد والنفي في غيره) فان قلت

موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لأنا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين (والأول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص

المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في المثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهي مقصودة منها) أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم أصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا أنه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل إنما يخص إذا خص أولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة)

هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم ان عدم أجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الافراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة إنما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وإنما أورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة

هذا إشكال أورده علينا في المحصول وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لأن المطلق أو لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتما قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع أنهما دخلا في السبب) والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة إذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا إذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثتين) قال الله تعالى فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فأجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لأن قيد الاسامة إنما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن الايراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لأنه لم يوضع للمجموع اشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين (٦٧) الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل

أو غيرها من الأدلة والامارات ليترجح احد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح أحدهما أورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع أنه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفى الدار الجون أى الأسود والأبيض واقرأت هند أى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل فى النفى دون الاثبات وإليه مال صاحب الهداية فى باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الأمر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رحمه الله تعالى أنه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز وإلا فلا وقيل يجوز فيه وإن لم يجز فى المفرد وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل فى أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه أنه إذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر أى بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الأول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله) أى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى إطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى وإما لقصد الابهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على

فى أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبى الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لانجوز فى مثل هذه الصورة أى فى صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لم يوجد استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلاة على النبى عليه السلام فلابد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل ان

الله تعالى يرحم النبي
والملائكة يستغفرون له
يا أيها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في
غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من
اتحاد معنى الصلاة سواء
كان معنى حقيقيا أو معنى
مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله أعلم أنه تعالى
يدعو ذاته بإيصال الخير إلى
النبي عليه السلام ثم من
لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذي قال أن الصلاة من الله
تعالى رحمة فقد أراد هذا
المعنى لان الصلاة وضعت
للرحمة كما ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه أن المحبة من
الله ايصال الثواب ومن
العبد طاعة ليس المراد أن
المحبة مشتركة من حيث
الموضوع بل المراد أنه أراد
بالمحبة لازمها واللازم من
الله تعالى ذلك ومن العبد
هذا وأما المجازي فكارادة
الخير ونحوها مما يليق بهذا
المقام ثم ان اختلف ذلك
المعنى لأجل اختلاف
الموصوف فلا بأس به فلا
يكون هذا من باب الإشتراك
بحسب الوضع ولما بينوا
اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند اليه يفهم
منه أن معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف
لأن معناه مختلف وضعا

المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند
اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه
لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى فللخصم أن
يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا
الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع
بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي
من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل
واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان إرادة المجموع في
المشترك ليست إلا إرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من
المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الإعتراض
وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الاوجه أن يقال محل النزاع هو
استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم
لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع
له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجاز
والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من أفراده وقد عرفت أنه ليس محل النزاع وأما باستعماله في كل منهما على
أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل
لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة كل واحد مجازا في المجموع من غير إعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء
ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق
الواحد على الاثنين واطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فانه لا قائل بصحته على أنه حينئذ يعود
الإعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة) لأن ايجاب
الاقتداء إنما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به إذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي
فاقرؤا القرآن وفيه نظر لأن ركاكة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة
إنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا أن السلطان
قد أطلق زيدا أو الأمير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي
ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق
بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند اليه
عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان
معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع

وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض إذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لأن الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لاسيما المتكبرين منهم لا يمسهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبى عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا أن وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات (التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فى المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى (فاللفظ حقيقة) أى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على أنه من خطأ العوام (وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أى وان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الأول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين (أو لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب

متعددة ليلزم الاشتراك (قوله هذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة فى الآية بل اكتفى بمنع الإشتراك لفظ الصلاة بين المعانى المذكورة وتجويز أن يراد به فى الكل معناه الحقيقى أو المجاز (قوله إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع) فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالأظهر فى الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من فى الأرض وبالثانى سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الخفى لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالأرجل والبطش بالايدى والنظر بالأعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روى عن الحصا والجذع وكذا شهادة الأعضاء والجوارح (قوله مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغى أن يكون إشارة إلى شهادة الاعضاء والجوارح لا إلى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم إلا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وإنما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلالهم بالنظر الصحيح والإستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون (قوله التقسيم الثانى) من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجاز لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة وإن استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز وإلا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جعله من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الإستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا فى المعنى الثانى

من جهة الوضع الأول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبر والأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها جعلوا الأول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا على الغلط مثل استعمال لفظ الأرض فى السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا وإلا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشىء من الأوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الأوضاع ولا فى المجاز أن لا يكون موضوعا لمعنا فى شىء من الأوضاع فان اتفق فى الحقيقة لن تكون موضوعة للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهى حقيقة على الإطلاق وإلا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى كان بها الوضع وإن كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ماذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة على ماسيجىء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء معما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع أنه مستعمل فى الموضوع له فى الجملة وحقيقة فى الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من أفراد الموضوع له ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة أعنى العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الأمور التى تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث أنه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا فى الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس فى اللغة لا يكون مجازا إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه فرد من أفراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع فى اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجىء أن الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى ملزومه وان الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الأصول فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة وإلا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شىء واسئل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة
وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول (من حيث الناقل وهو إما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع
له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذا خصت به) أي إذا خصت الدابة بالفرس (مع
رعاية المعنى) أي المعنى الأول وهو ما يدب على الأرض (صارت مجازا إذا أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الأرض مع خصوصية الفرس
ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لأنها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الأول فصارت اسما له فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه)
وهو ما يدب على الأرض (ليس لصحة إطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الأول (كما في الحقيقة) فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة إطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الإسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا أن الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر
واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الاطلاق وإلا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس
في اللغة فلا يقال إن سائر الأشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه
المخامرة بل لأجل المناسبة الاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فإنه بحث شريف بديع لم تزل أقدام من سوغ
القياس في اللغة إلا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم أن اعتبار المعنى الاول
في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح إطلاق
الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح إطلاق اسم الصلاة شرعا على كل

قلنا لفظ المجازفة مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف
المذكور إنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو
صفة الإعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا
في غير ما وضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لأنا نقول لا نسلم أنه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل
لمعنى والفرق ظاهر واضح على أن الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو
ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب دلالته عليه وإرادته منه فجرد
الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام
لاعتباره إرادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم
المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن
النقل لمناسبة فمرتجل وإن كان فإن هجر المعنى الأول فمنقول وإلا ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما أن
كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان أن المرتجل في المعنى الثاني حقيقة
والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الأقسام بالحيثية والاعتبار دون
الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع
له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولية إنما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى
الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول
ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير
موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر
قسما حاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن بعض الأقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي
من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن
كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الاول كالدابة لذي الأربع خاصة وهي في الأصل لما يدب على الأرض فاطلاق
اللفظ على ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيد إن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني فحقيقة من
جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يدب
على الأرض فحقيقة لغة مجاز عرفا وإن كان من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لأن

ما يوجد فيه دعاء (ويثبت أيضا أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أي بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد) فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له

اللفظ لم يوضع في اللغة المقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أن اعتبار المعنى الأول وملاحظته في نقل اللفظ إلى المعنى الثاني إن كان لصحة إطلاق المنقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح وإن كان لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني أعني المنقول إليه كالمجاز يعتبر معناه الأول أعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني هو لازم المعنى الأول أي ملابس له بنوع علاقة لأن صحة إطلاق اللفظ على المعنى إنما يكون لوضعه له أو لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأنه مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح إطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر مما سبق من أن المنقول قد هجر معناه الأول بحيث لا يطلق على أفراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق إن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لأولوية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الألفاظ ولا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني أن الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة أما عند علماء الاصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من أن هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار وإن كان واضحا في اللغة والانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلأن الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل أن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي لا نه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الإهانة والسخط وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداء به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها والأول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى له لارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لأنا نقول الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد به قصدا وبالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينافي إرادة الموضوع له لأن إرادته حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لإرادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لإرادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف إلى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب أنه فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كمات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الأمر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيأ منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم إلا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب إليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخروج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجيء لأنه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لأن المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لأن فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والأقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا يحتاج إلى قيد التأويل ويكون قوله الملابسة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ثم كل من الحقيقة والمجاز أما في المفرد وقد مر تعريفهما وأما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وإن نسب إلى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أي عند المتكلم اعلم أن بعض العلماء قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال إلى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لأن الفاعل عنده هو الله تعالى وإن قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالإسناد حقيقي مع أن الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما إذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال أنه لم يجيء فكلامه حقيقة مع أنه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب أنه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

(فصل) هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

(إذا أطلقت لفظا على مسمى) هـذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي و٣طلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فان أردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) أى لذلك المسمى (بالفعل فى بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما كان أو باعتبار مايؤل) المراد ببعض الأزمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد فى المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له أصلا) أى لا بالفعل ولا بالقوة

ما يعم كون أحدهما فى الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الأزمان خاصة أولا فعلى الأول أن تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو للكون عليه وان تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان أو فى جميع الأزمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما إلى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعنى المشابهة والافاللزوم إما أن يكون أحدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية والمسببية أو شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفى لاحصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه إذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والافان كان سببا له فهو السببية والافهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع فى أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله إذا أطلقت لفظا على المسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال أنه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله فى بعض الازمان) اعلم أن المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار ما يؤل إليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم أى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الأخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمرا وأكرم الرجل الذى خلفه أبوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا الزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه أى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى فى ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول إليه ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت إيتاء الأموال إياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال إذ لو كان

حاصلا

فلابد وان تريدمعنى لازمالمعناه الوضعى ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعى والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره
تصوره كالبصير إذا أطلق على الأعمى وكالغائط إذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهنى (اماذهنى محض) إن لم يكن بينهما لزوم فى
الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الأعمى (أو منضم إلى العرفى) إن كان بينهما الزوم فى الخارج أيضا لكن بحسب
عادات الناس كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل إلى الحال فيكون ذهنيا منضما إلى العرفى (أو الخارجى) أى يكون الذهنى منضما إلى الخارجى إن كان بينهما الزوم فى الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الأول عرفيا والثانى خارجيا
(وحينئذ) أى إذا كان اللزوم الذهنى منضما إلى العرفى أو الخارجى (اما أن يكون أحدهما جزأ الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير إطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير إطلاق اسم الجزء على الكل (أو خارجا عنه) عطف على قوله جزأ الآخر (وحينئذ اما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو) أى اللزوم (اما بحصول أحدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس وأما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو عينا الغيث) أى النبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس أيضا) أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل إطلاق اسم
السبب على المسبب (لأن الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان ليضيع ايمانكم أى صلاتكم) هذا نظير إطلاق
اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (ويكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون
الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على
اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية
لها وكالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل) أى بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج إلى الجزء) فيكون الجزء اصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا أو إذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى
حصول المعنى الحقيقى للمسمى أن الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه
الفعل بهيئته إذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى
الحقيقى وللمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة
كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد المعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزأه أعنى الحدث
وبالمسمى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل إذ هو الذى يحصل له الحدث فى
زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذى أطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازى هو
الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والأحسن أن يقال
التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى
بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين
الأول أن حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كما فى إطلاق الدابة على الفرس مجازا
مع دوام كونه مما يدب على الأرض الثانى أن الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفى
توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر
للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلابد وأن تريد معنى لازما) لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى
اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم
بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط إلى الفضلات باعتبار المجاورة
ففى الأول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق أن العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على
الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل
التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما فى إطلاق البصير
على الأعمى أو مشاكلة كما فى إطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك (قوله أو خارجا عنه) معناه أو
يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر إذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم
يناف كون أحدهما جزأ الآخر ولم يقابله ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزأ الآخر كان أحدهما وهو الكل
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزوم وهو عطف على قوله اما أن

لايكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزأ للاخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفا له إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بأنه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وأن يكون مجازا مرسلا من إطلاق الكل على الجزء أعنى المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه إما أن يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفا له إلى غير ذلك فان قلت فالاستعارة تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزأ من الطرفين أو شكلا لهما فان قيل فاللازم أعنى المعنى المجازى الذى أطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعنى الأسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالأسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق على زيد باعتبار أنه من أفراد الشجاع كما إذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الأسد مجازا إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه ليس بوصف للملزوم أعنى الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقا أعم من الإنسان والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد وإنما المشبه هو الإنسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به وأيضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الأسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص (قوله وإذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان إليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا وإلا جاز استعمال اسم الأصل فى الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج إلا أنها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجىء والكل أصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل إلى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء للكل كالرقبة والرأس فان الإنسان لا يوجد بدونهما

فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وارادة الإنسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة إلى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض فى الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضا كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال

والإجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) أى ملك الرقبة (سبب لهذا) أى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده أو رجله وذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الإنسان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة ان الإنسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ماهو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر اليه الإنسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ماذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الإصالة والتبعية فى جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبنى على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لأنا نقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشىء حتى يحتاج الشىء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء فى حلول الشىء فى الشىء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فأشار المصنف إلى أنا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشىء فى الشىء سواء كان حصول العرض فى الجوهر أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة (قوله واعلم أن الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز فى الأسماء اللغوية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجىء من أن المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو إنشاء فى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الأسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) يعنى أنها عقد موضوع فى الشرع لأجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة أيطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة إليها لأن المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج إلى النية لصلاحية المحل الموصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أى منضما إلى مصالح أخر غير ماذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الا بلفظ النكاح والتزويج لانه تعالى خالصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح لاتحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) أى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) أى صحة النكاح بلفظ

الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم أنا احللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج عن الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها (وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) جواب إشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج (٧٨) لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد (ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح اطلاق اسم النكاح إرادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا اتصف فإن الملك يصير كالعلة الغائية فإن قال إن ملكت عبدا فهو حر أو قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على أن اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل انه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل أن يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو أنه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد أنهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم إلا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار المعنى في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب أنه لا يجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الإجارة لأنها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الإباحة والاحلال والتمتع لأنها لا توجب الملك حتى أن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة إلى ما اعتبره فخر الإسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التمليك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة الغائية وإنما وضع المسئلة في عبد منكر لأنه لو قال إن ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعني أن قوله ان ملكت أو اشتريت عبدا في معنى أن

والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق فى قوله إن ملكت ويعتق فى قوله إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفى قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا (أما إذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أى لا يصح إطلاق اسم المسبب على المسبب (على ما قلنا) وهو قوله إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى إليه فى الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والأخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أى بناء على الأصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة سبب لهذه) أى إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة (إذ هى تفضى اليها وليست هذه) أى إزالة ملك المتعة (مقصودة منها) أى من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) لما قلنا أنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب إشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم أن التصرفات اما اثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) أى بين الإعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح والإعتاق اثبات القوة الشرعية) فإن فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا أدركت وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق إزالة الملك عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق إثبات القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعنى أن الاعتاق إزالة الملك عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هى) أى إزالة الملك (لا بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة الملك فالمراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة) أى يراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له فيرد على هذا أن الاعتاق فى الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغى أن لا يسند إلى المالك فانه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا لأنه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز فى الإسناد كما فى أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أى الإعتاق (عليها) أى ازالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز فى المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (وإن قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أى ليس اطلاق الإعتاق على

اتصف بكونى مالكا أو مشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة وإلا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب فى الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو إسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الأصح إلا أنه غلب فى المعنى المجازى أعنى من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أى لو رفع إلى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الأصل الذى نحن فيه) وهو أن السبب إذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح إطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من أن الاعتاق اثبات القوة لا إزالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة فى إثبات ملك المتعة (قوله لأنها) أى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع

إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو إسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة) لا فى إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) أى على ماسبق أن الطلاق رفع القيد والإعتاق إثبات القوة الشرعية (أنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ماهو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد) ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ماهو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فان هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست) أى إزالة الملك (لازمة لها) اى لإزالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى إزالة القيد (لتلك) أى لإزالة الملك (بل على العكس فإن الإستعارة لاتجرى الامن طرف واحد كالأسد للشجاع

اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابدمن وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبىء عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والأسير عن إساره فنقل إلى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لايحل لها الخروج والبروز بلا إذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبىء عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ إذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع إلى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق إثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك فى مثل أعتق فلان عبده إذ ليس فى وسعه إثبات تلك القوة بل بمجرد إزالة الملك فجوابه من وجهين الأول أنه مجاز فى الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان الملك سبب فاعلى لإزالة الملك وهى سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لإنشاء العتق لأنا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ماسيجىء فى فصل الاقتضاء والثانى انه مجاز فى المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذى هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا إلا إزالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح إسناده حقيقة إلا الى المالك وماذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى إزالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل أو سماع لأنه العمدة فى اثبات وضع الألفاظ وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقى منه على أنا نسلم أن الإعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليهما نقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على مامر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لإزالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الإعتاق فى مثل أعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ولامساغ لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا جعل الطلاق مستعارا لإزالة الملك فليس ههناك لفظ يحمل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بأن العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو إزالة الملك (قوله لا للفظ الإعتاق) على حذف المضاف أى لا لمفهوم لفظ الإعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالأسد فى الشجاعة وأن يكون المستعار له لازماله كالشجاع للأسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على أن فى إزالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وأن المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم الامتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الإنسان والذوق على الإدراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لاتجرى الا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس (ويلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي أن يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فان العين تقوم مقام المنفعة فى إضافة العقد ثم اعلم أن فى الأمثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح (واعلم أنه يعتبر السماع فى أنواع العلاقات لا فى أفرادها فان ابداع الإستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى فى وجه الشبه إنما يشترط فى بعض أقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لأن اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقد أن عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا وإلا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم أن فى الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح فى البيع والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لأنه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحمل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلود عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الاطلاقات من قبيل الإستعارة وهى اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو فى أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان فى إزالة الملك وهى فى العتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو فى البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجرى من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة فى الإطلاق على اللازم بل على المباين لإرادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل اعتراض بأنا لا نسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغاير محاصله لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان إن كان باعتبار تشبيها به فى الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله (قوله واعلم أنه قد يعتبر) يعنى أن المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

السماع فان النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة فى أخص الصفات ۰ مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للا كبر سنا منه فى إثبات الحرية خلف عن التكلم به فى إثبات البنوة والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والأصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الأصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما)اتفق العلماء فى أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها ثم اختلفوا فى أن الخلفية فى حق التكلم أو فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم أى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابنى إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى إذا أريد به البنوة والوجه الأول صحيح فى هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن لفظ هذا حر أى قائم مقامه والأصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لأمرين أحدهما

أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف إلا فى جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الشرط الأصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى إذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى إذا كان حقيقة فى حق الحكم أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الأصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الأصل والخلف لا فى جهة الخلفية فقط والامر الثانى أن فخر الإسلام رحمه الله تعالى قال إنه يشترط صحة الاصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقى فصحة الأصل من حيث

نوعها فى استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم فى آحاد المجازات أن تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والأب للابن للسببية والابن للاب للسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطول غير إنسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة فى أخص الأوصاف أى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للأسد فان قيل الطول للنخلة كذلك وإلا لما جاز استعارتها لإنسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان فى أعاليها وطراوة وتمايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف فى أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى أن الحقيقة هى الأصل الراجح المقدم فى الاعتبار وإنما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا إن كان أصغر منه سنا وإن كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر (قوله فالخلاف) يعنى عندهما الأصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الإمام فلا يقع الخلاف إلا فى جهة الخلفية وأما على التفسير الأول فالأصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الأصل أيضا ولا يقتصر على الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الأصل والخلف أى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما إذ المجاز الذى هو الخلف إنما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق أن معنى الخلفية فى الحكم أن الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الأصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الأصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الأصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى أيضا لأن الأصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى أن هذا خلف عن ذاك فى حكمه أو فى التكلم به وما ذكروه من أن حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الأول تكون الحقيقة التى هى الأصل عنده مغايرة لما هى الأصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الأصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

أنه مبتدأ أو خبر و تعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بهذا ابنى فأما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم أن الأصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ و أريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من (٨٣) حيث العربية (لهما أن فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له إلى لازمه فالثانى) أى اللازم (موقوف على الأول) أى الموضوع له فيكون اللازم خلفا و فرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم (فلابد من امكانه) أى امكان الأول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه و أيضا بناء على أن الأصل المتفق عليه أن من شرط صحة الخلف امكان الأصل (كما فى مسئلة مس السماء) فان امكان الأصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لأن الكفارة خلف عن البر ففى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفى كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة ففى مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان النبى عليه السلام وان حلف لأشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لأن الأصل هو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان و الفرق الذى بينهما و إنما لم نذكر فى المتن مسئلة الكوز لأن المعتاد فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبىء عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الأول لا على إرادته إذ لا جمع بينهما) أى بين الحقيقة و المجاز و المراد المعنى الحقيقى و المجازى فيها أى فى الارادة فإذا لم يتوقف على إرادة الأول لا يجب إمكان الأول و حيث توقف على فهم الأول و فهم الأول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل

الشرط الواقع فى كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير إلى خلفه احترازا عن إلغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو أنه جعل الأصل ما صح تكلما و تعذر العمل بحقيقته وظاهر أنه إنما يصدق على هذا ابنى لا على هذا حر (قوله لهما) المشهور فى استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله أن الحقيقة و المجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف فى استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه و أجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ و كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل فى كلام الله تعالى أيضا (قوله لأن الأصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما إذا لم يكن فى الكوز ماء و أما إذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى أن تبقى اليمين منعقدة كما إذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته وكما إذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان فى الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لأنه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لأقتلن الشخص إن أحياه الله تعالى لأن الماء الذى فى الكوز إشارة إلى موجود لكونه مشارا إليه و تقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم إتصاف الشىء بالوجود والعدم وهو محال (قوله فإذا فهم الأول) أى كون المشار إليه ابناله و امتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب أو أكبر سنا من القائل علم أن المراد لازمه أى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على أنه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى و أشهر و ذهب بعضهم إلى أنه من اطلاق السبب على المسبب لأن البنوة من أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لأن الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجودا الا أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لأن العتق ههنا لاسيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لأنه ان جعل مجاز الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجاز اللاقرار فهو كذب محض بيقين لأن عتقه بالبنوة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف إذا كان كذبا بيقين فاجاب بأنه مجاز للاقرار والمستحيل إنما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال أعتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب أنه ان

كان صادقا بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له بإقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فإن قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما إذا قال هذا أخى يحتمل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الإخوة أبا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشىء عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقى هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج إلى النية بخلاف هذا أخى وفيه نظر فإن قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لزوجته وهى أصغر منه سنا هذه بنتى قلنا لم يعتبر لأنه إقرار على الغير لأن حكم النسب ليس إزالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الأصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق فى إبطال حق الغير بخلاف هذا ابنى فإنه إقرار على نفسه لأن من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فإن قيل إذا قال لعبد يا ابنى يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام بإثبات موجبه الحقيقى أو المجازى بخلاف الخبر فإنه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فإن قيل فينبغى أن لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لإسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق (قوله فإن الاستعارة تقع أولا فى المعنى) ميل إلى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى أن التصرف فى أمر عقلى حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وإن جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا فى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا أن لفظ الأسد لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة فى الأعلام فمبنى على أنه يجب فى الاستعارة إدخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود فى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تجرى فى الأعلام لأن العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لأن العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لأنا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فإنه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالشبه به فإن وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا (قوله فإن قيل) حاصل السؤال أن هذا ابنى من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الأداة أى زيد مثل الأسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط فى استعارة إمكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا قائل

إقرار فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لأنه لاستحضار المنادى بصورة الإسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى (فإن الاستعارة تقع أولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولأجل أن الاستعارة تقع أولا فى المعنى لا تجرى الاستعارة فى الأعلام إلا فى أعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له فإن قيل قد ذكره فى علم البيان أن زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لأنه دعوى أمر مستحيل قصد الآن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر وإنما يكون استعارة إذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمى وإن كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فإن القصد إلى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة)

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشيء لأجل المبالغة فى التشبيه مع حذف التشبيه لفظا ومعنى فالاستعارة لاتجرى فى خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقى (قلنا هذا فى الاستعارة فى أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال أو الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من هذا القبيل) هذا الذى ذكر وهو أن زيدا أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة فى أسماء الأجناس أما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى (٨٥) فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أى دالة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى أسماء الاجناس بل فى الإسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدأ وفرقهم أن الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما إذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى أسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لأن معناه مولود منى فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة فى أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة فى الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا ويجب أن يعلم أن الجواب الذى أوردته فى المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم زيد أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن ان زيد أسد دعوى أمر مستحيل قصدا بخلاف رأيت أسدا يرمى لاشك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن فى أسماء الأجناس لاتجرى الاستعارة فى خبر المبتدأ وتجرى فى الأسماء المشتقة أضعف من الأول وفرقهم أن الأول يفضى إلى قلب الحقائق دون الثانى أوهن من نسج العنكبوت لأن قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فما الذى أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج إليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فتصح فيه الأستعارة بلا اشتراط امكان

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشيء) ميل إلى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فأين أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذى أوردته فى المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر فى علم البيان نحو رأيت أسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فان المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمى بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا إذ التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذى قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمى فانه وإن اشتمل على اثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد إنما هو إلى إثبات الروية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامدا وبين ما إذا كان مشتقا بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثانى فانه لا يشتمل إلا على اثبات وصف للحقيقة التى ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعاؤه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته فى الواقع وبأن الفرق

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق فى الأول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بان أحكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه به ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لأن يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد أسد ولقينى منه أسد أو لقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه ففى مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لأن المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابنى من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشتق ولأن مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أى مجترىء صائل والطير أغربة عليه أى باكية ونحن قد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشىء من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لأن المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بانه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل المجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم فى أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام أى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة ولأن المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا

المعنى الحقيقى (مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فى استعماله) لأنه إنما يستعمل لأجل الداعى الذى يأتى من بعد وإذا لم تكن الضرورة التى يدفى استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم إنما يثبت ان استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لأنه ما وجد فى الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال

خاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات للعموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور فى كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسئلة) لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة من إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى إطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما إرادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيكون ذلك فى جميع الصور فى اعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لأنا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والأسد ليس كذلك بل هو باعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة إطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والأرض ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا وجوه الأول أن المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشىء الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محل ومتجاوزا إياه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم إرادته للعدول عنه إلى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لأحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما وعارية للاخر والكل ضعيف أما الأول فلأنه لا نزاع فى رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة

(مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع

فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق إذا أوصى
لمواليه ولا يراد غير الخمر
بقوله عليه السلام من
شرب الخمر فاجلدوه لأنه
أريد بها ما وضعت له ولا
المس باليد بقوله تعالى أو
لامستم النساء لأن الوطء
وهو المجاز مراد بالإجماع
اعلم أن لفظ المولى حقيقة
في المولى الأسفل وهو
المعتق مجاز في معتق المعتق
فإذا أوصى لمواليه
لا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق وكذا إذا
أوصى لأولاد فلان أو
لأبنائه وله بنون وبنو
بنين فالوصية لأبنائه دون
بني بنيه أما دخول بني
البنين في الأمان في قوله
آمنونا على أولادنا فلأن
الأمان لحقن الدم فيبتني
على الشبهات وفي هذه
المسئلة روايتان (ولا جمع
بينهما بالحنث إذا دخل
حافيا أو متنعلا أو راكبا في
لا يضع قدمه في دار فلان
لأنه مجاز عن لا يدخل
فيحنث كيف دخل فهذا
من باب عموم المجاز) اعلم أنه
تذكر هنا مسائل تترا آي
انا جمعنا فيما بين الحقيقة
والمجاز أولها إذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان
يحنث إذا دخل حافيا أو
متنعلا أو راكبا

فضلا عن إرادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأنا لا نسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلأن استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وان أريد أن المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا إرادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه ان كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الإمتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في المتن من فروع الأصل المذكور ثلاثة لأنه اما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالإجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو لمس باليد ولا يحل ذلك لأنا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وإنما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته وأما أن يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر إذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث وأما في نسبة كما إذا أوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لأن اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة في العتق سواء أعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي العتق الاول أسفل لأنه أصل والفروع أعالي للاصول كأغصان الشجرة والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى (قوله وكذا إذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين لشخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو أوصى لأبنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور

خاصة

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وإنما حملناه على معنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى) أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها (وهي تعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الإجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (إذا قدم نهارا أو ليلا في قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة أنه إذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لأنه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا

ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فإذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) أي كون ظرف الزمان (معيارا له) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أي للفعل (كوقوع

خاصة عندهما والذكور والإناث عندهما وهو أحد قولي أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لهن وإن كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على الفريقين وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلطة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفا على أولاد الإبن بخلاف الأبناء فإن قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الأمان بني الأبناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب فتبتنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم بخلاف ما إذا آمنوهم على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والجدات لأنهم وإن كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الإصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور إذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فإن قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متنعلا أو راكبا فإن قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواها لم يحنث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي بكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله فإذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في

الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع إلى الغروب وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معيارا الغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولأن مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار إلا أن المتعارف استعماله فى مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا فى مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك أن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه فى الامتداد وعدمه وأما إذا اختلفا فى مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الأمر بيدها لأن كون الأمر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الأعراض إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الأولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة الأولى فلا يتحقق تجدد الأمثال فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف إليه فان قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من أين يلزم فى الأول حمله على بياض النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عند الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع فى حمل اليوم فى الأول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه ان أريد إنشاء الأمر وحدوثه فهو غير ممتد فى الكل وإن أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لأنه لا فائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لأنه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

فان

الطلاق هنا) أى فى قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذى سبق (بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا يأكل من هذه الحنطة

لأنه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله (لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري إشكال وهو قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الاشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط

فإن قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فإن اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لأنه يراد باطنها) أي ما في الحنطة من الأجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة يعم أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فإنه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الحنطة بأن يضعها في الفم فيمضغها (قوله لله على صوم رجب) وقع في عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف وإليهما الإشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فافهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث أنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال) يعني أصل الإشكال

فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة ولاتأثير للارادة فيما نواهما وأما اليمين فبالارادة وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أورده اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه (مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فإن سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق لمرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص

الأولين

المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع إلا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم أن الاشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد وإلا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد إلا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا إلا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة) مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز) أي استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فههنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر أبليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة على إرادة ذلك عقلا إذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الأول فبقرينة من شاء إذ لا يختص الإيمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله إنا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثاني اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسمان الأول ما يكون دلالته على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الأولى وهذا الذي يسميه فخر الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالأفعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكر له ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الأولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف(قوله الأعمال بالنيات)روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب إلى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل أعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالأعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية والاثم في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا إذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على ان المقصود الأهم من بعثة النبي ﷺ بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى ان صحة الأعمال لاتكون الابالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على النوع الأول أي ثواب الأعمال لايكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول ان الثواب ثابت اتفاقا إذ لاثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لاثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لاتبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر إلى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لايفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما أولا فلانا لانسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لايقتضى ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لاتقتضى إرادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى إرادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ماسبق ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الأعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الالزام إذ لابد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لايفتقر صحته إلى النية باجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الأجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال موافقة للشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لانسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لأثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الإنسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لاتكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك بانا لانعني بقولنا الأعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الأعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الأعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الأول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والأول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلايعم أما عندنا فلان المشترك لاعموم له وأما عنده فلان المجاز لاعموم له فاذا ثبت أحدهما)وهو النوع الأول من الحكم(وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر)أي النوع الآخر وهو الجواز

(ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى إذا استف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالأسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف إلى الجواب لأن معناه الحقيقى مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والإنكار) اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى فى المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى فى المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم إرادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكر فى التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض الأفراد أولى فانحصرت القرينة فى هذه الأقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب فى بعض الأفراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وههنا نعنى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا إلى الأمثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنا أعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى إن كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الأسماء المنقولة إما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا اليمين إذا دخلت عن النفى كانت للمنع فوجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقى ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى افراد نوع واحد ولا شك أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثوب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثوب من حيث أن كلا منهما من أفراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (**قوله** ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فان كانت الشجرة مما يأكل كالريباس فعلى الحقيقة وإلا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده وإلا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخصوص فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لأنها لا تكاد تشرب الماء إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه أو لم يخص ، (**قوله** وكالأسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (**قوله** ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لأن الإنكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله فى مجلس القاضى لأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغى أن يتعين الإقرار ولا يصح الانكار أصلا لأنا نقول إنما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين محقا

من قرينة قوله (فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها، مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنتي أما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الأول) أي في الأكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلأنها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (أما أن تثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه (ولا يمكن هذا)

كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا إلى أبعدها كالاقرار لأنا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وإن أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله فاما إذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن إرادة حقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول أن الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وإلا فان لم يصر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وإن صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة أكل الحنطة حيث قالوا أن هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الأصغر بذلك لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر وإلا ففي الأصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم إلا أنه إذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الأنسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل أن موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للأكبر سنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم أن) الاستدراك المذكور إنما هو على ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لأنه قال

أي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه (لأنه يثبت ممن اشتهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير أن ينتفي ممن اشتهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعي (أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) في أنه لا يحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله أما الحقيقة والمراد أن المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلأن التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما أن يثبت

التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لأنه لو قال لأجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم أنه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم أن تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط ثم هذا اما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لأن التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة أيضا

والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الإلتزام ولا يكون هذا مجازا بل إنما يكون مجازا إذا أطلق السقف وأريد به الجدار فاقول لاحاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم

بطريق الإلتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا للملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم أنه ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وذا معتذر أيضا للمنافاة المذكورة ولو ردد بهذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعي إلى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي وهو يرمي في رأيت أسدا يرمي والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فانك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالاصل أن تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد أن

وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لأنه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه أي بيناه يعني أن الحقيقة في المعروفة النسب إما ان تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المقر وحده ليظهر الأثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لأنه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر ما أورده فقط المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الإلتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل أشار إلى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الإلتزام على أبلغ وجه وأوكده وإنما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لأنه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الإسلام رحمه الله تعالى احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لأنا نقول بل معناه أنه في حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما إذا استعمل لفظ الأسد في الشجاع وقد يكون من حيث أنه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي إذا أريد أنها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وإذا أريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما يتحقق التضمن والإلتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على أنهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكثرون على أن الدلالة على المجاز معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وإنما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله أو لفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب

يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ماهو الأصل في المعنى المطلوب واستعمال ماهو خلاف الأصل أن وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي وإما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أي إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أو لسجع) فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والصمد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع

(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى (بالتعظيم) كاستعارة اسم أبى حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير الجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع) أو زيادة البيان) أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرمى أبين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفى المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشىء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أى الداعى إلى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد (فيفيد لذة تخييلية وزيادة (٩٧) شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة

أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لا ينافى ذلك ذكر فى المفتاح أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على أن فيه بحثا وهو أنه أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة أو العلم مثلا فلا خفاء فى أن دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار والمستعار له فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة فى إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق أن الاستعارة فى الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجرى أولا فى المصدر ثم بتبعية فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلا من المشبه والمشبه به

التفهم أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أى الداعى إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الألفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فان حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد أن تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها أوضح فى الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم إذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ماذكر أن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك إذا أردت وصف الشىء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شىء يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أى يكون الداعى إلى المجاز غير ماذكرنا فى هذا المواضع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفى فصل المجاز أن المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة. (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وإنما قالوا هى تبعية لأن الاستعارة فى المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما يقول الحال ناطقة أى دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف (فان الاستعارة تقع أولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه) أى فى الحرف كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب (فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره) ثم بواسطتها أى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أى للتعقيب نحو (لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على أن اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض بلا شك أنه معلول للعلة الفاعلية فعلم أن اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة إليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف

يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى فى الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا فى متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل إلى غير ذلك فهذه ليست معانيها وإلا لكانت أسماء لا حروفا وإنما هى متعلقات معانيها بمعنى أن معانى تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر. لدوا للموت وابنوا للخراب. شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبعا أو إنسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت أى جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو أن ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على أن اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وإن كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على إيجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا إليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول إن كان المعلول مرفوعا فظاهر وإن كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أى جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لا حاجة إليه لأن معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتأديب أو لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن وإذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه إنما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب على شىء وإنما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذى هو عرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لأنا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية (قوله وهى فى أسماء الأجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا أو تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحرف على

مطلق

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لاعلى أنها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى (قوله الواو لمطلق الجمع) أى جمع الأمرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو فى حكم نحو قام زيد وعمرو أو فى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى ونسب إلى أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو على أنه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل فى الإطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا أن فى قولهم الألف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن فيكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الأكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة إلا أن المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أى لا يجب الترتيب فى غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من أنها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أى لما ثبت أن الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لأن الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام إلى الصلاة مقدما على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو أنه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الأعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام إلى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر فى الكلام أفعال متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على أن قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد إذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكأنه هو هو فلا يلزم عقيب إرادة القيام إلى الصلاة الا الغسل على أنه معارض بأنه لا يجب الترتيب فى غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بأنه لا دلالة فى قوله تعالى إذا نودى للصلاة الآية على أنه يجب السعى

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن) أى لا تجمع بينهما (فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء

وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر

لايحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لايدل على أن بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لايخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو بالنسبة إلى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لأنه لايبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لاترتيب في صيرورته هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما إذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله إن دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

عقيب النداء بلا تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي ﷺ منه الترتيب فامرهم به والجواب إنا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لايحتمل الترتيب إذ لامعنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحده عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض انهذا مبني على أن الواو عنده للترتيب فتبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كالوذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما إذا قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لايلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو ولأن المطلق لايتحقق في الخارج إلا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو أن الاختلاف المذكور مبني على أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما إذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الأجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق إنما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطليق لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الأخيرين فيصير بمنزلة ما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لأن المقدر كالملفوظ بخلاف ما إذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال أن هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لايسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لابحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لايخلو عن ميل إلى رجحانه على ما أشير إليه في الأسرار

وان قدم الأجزية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقا لأنه إذا قال إن دخلت الدار تعلق به الأجزية المتوقفة دفعة فان قيل إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معاصح نكاحهما وبكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية لجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة فى أصول شمس الائمة وأما فخر الإسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج، فقوله بغير إذن الزوج لاحاجة إلى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الأمتين بعقد واحد تباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لأنه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الأمتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير (وان زوجه الفضولى أختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان أجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة

(قوله وإن قدم الأجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تتمة كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرقاله بين تأخير الأجزية وتقديمها حيث يقتضى الأول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير إذن موهما) إذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله لجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة إلى التقييد به) أى بقوله بغير إذن الزوج فى غرضنا هذا وإنما قيد به فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأنه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه إنما يصح إذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما إذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى إحداهما بطل نكاح الأمة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على إذن الزوج ولو أعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما أو نكاح إحداهما جاز لأنهما حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الأمة والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بأن أعتق إحداهما وسكت ثم اعتق الأخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لأن الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الأولى فلا تلحقه الاجازة وهذا إذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وأما إذا كان فى عقدتين فان كان مولى الأمتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالها فأيهما أجاز جاز لأنهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة والأخرى أمة توقفا لأنه لا تطابق فى التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الأولى يصير رادا نكاح الثانية وأنه بسبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى لأن حالة الاجازة كحالة الإنشاء. فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الأمة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله لجعلتموه للقرآن) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة إذ لا دلالة فى مثل جاء نى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن فى الإنشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما عتقا معا (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض

منهما (لجعلتموه للقرآن فان قال اعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثانى وثلث الثالث) لأنه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الأول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الأول لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الأولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (لجعلتموه للقرآن) أى جعلتم حرف العطف فيما إذا أقر متصلا للقرآن (بمنزلة قولهم أعتقهم أبى معا) لأنه لو لم يكن للقرآن بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا أما الأول فلانه لما عتقت الأولى

لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الأمة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) اشارة إلى هاتين المسئلتين (كذلك) أى آخر الكلام مغير لأوله أما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى وأما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أبى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الأول إلا بعضه فيكون مغير الأول الكلام (بخلاف الامتين) أى فى المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغير الأول لأنه إذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفى مسئلة الأختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصيرى قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو أن فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردهنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بأن قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وإنما تجب هى) أى المشاركة (إذا افتقر الآخر إلى الاول فيشارك الاول) أى آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أى بعين ما تم (لا بتقدير مثله) أى مثل ما تم (إن لم يمتنع الاتحاد) أى ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق وليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فالاولى هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثلها أى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (و بتقديره) أى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (إن امتنع) أى الاتحاد (نحو جاءنى زيد وعمرو ولا بد أن يكون مجىء زيد غير مجىء عمرو وبعضهم أوجبوا الشركة فى عطف الجمل أيضا حتى قالوا أن القرآن فى النظم وجب القرآن فى الحكم فقالوا فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبى كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله تعالى أقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول إنما لا تجب الزكاة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من أهلها لا للقرآن فى النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبى يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الأول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف) أى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وإنما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول إلا بعضه) الحاصل أن عند أبى حنيفة رحمه الله يتغير الاول إلى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة إلى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له إلا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير إنما يؤثر إذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما إذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بالواو إن وقعت فى موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها فى ذلك التعلق وإلا فالواو تفيد الجمع بينها فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والإضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية أو بالعكس فمفوضة إلى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وإنما تجب هى إذا افتقر الآخر إلى الاول) هذا الحكم فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بأن مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة إلى تقدير المبتدأ فى الثانى (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه إلا عند الضرورة (قوله أى بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجىء المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على أنه عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أى الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال أنه لو لم يكن أهلا لها لما صح إيمانه وصلاته وصيامه

إذ هي عبارة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يراد إشكالا لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة

على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

فالأولى أن يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن أداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظرا له ولا عجز عن أداء الماليات لأنها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد في الانابة اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الأمر كذلك فان الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لإزالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم أنه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة بدليل افراد الكاف في أولئك فيجب أن يكون عطفا على الجملة الإسمية أعني قوله والذين يرمون إلى آخره وفيه بحث أما أولا فلأن عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض واما ثانيا فلأن افراد كاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على أن التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأي الأكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من أن قوله إلا الذين استثناء من وأولئك هم الفاسقون أو من غيره وأن القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد يدخل على المعلول) هي الحقيقة جواب شرط محذوف أي إذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك في أن العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة المعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا إلى أنه لم يتحقق من الفاعل

وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف مفتقر إلى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فحينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها أصلا كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لأنه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى أن يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع إلى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوفا على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أي ولأجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ معطوفا عن الجزاء فان قوله ولا تقبلوا جملة إنشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الأئمة وقوله تعالى وأولئك جملة إخبارية وليس الأئمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه

السلام لن يجزئ ولدو الده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال إن كفانى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو أبشر فقد أتاك الغوث ونظيره أد إلى الفا فأنت حر يعتق فى الحال وكذا انزل فأنت آمن) اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول لأنها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وإنما تدخل على العلل لأن المعلول إذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار

انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر ذا ملك لم يكن ذاهبه ٭ فدعه فدولته ذاهبه ٭ ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لأن قوله فأنت حر معناه لأنك حر ولا يمكن أن يكون فانت حر جوابا للأمر لأن جواب الأمر لا يقع الا الفعل المضارع لأن الأمر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك إذا كانت ملفوظة أما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى أكرمتك ولا تقول ائتنى أكرمتك بل يجب أن تقول ائتنى أكرمك فكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تأتنى فانت مكرم ولا تقول ائتنى فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضى بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب اليه لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ما (ثم للترتيب مع التراخى وهو) أى الترتيب مع التراخى (راجع الى التكلم عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (والى الحكم عندهما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده فى غير المدخول بها) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى غير المدخول بها إذا قدم الجزاء وإنما لم

الافعل واحدو الافالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح أن يقال سقاه فما أرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف إلى أنه فى معنى الارادة أى أراد النداء. وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم إلى أن مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر فى الرتبة (قوله ولن يجزى ولدو الده) يعنى أن الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لأن الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والإعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا أنه يصح اضافة العتق إلى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر إذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل أن يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أى إذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الأوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون متقدما على المسبب لا متعاقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خبير بأن ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الأمر بتركه لذهاب دولته إلى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من أنها انما تدخل على العلل باعتبار أنها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله أد إلى الفا فأنت حر يعتق فى الحال) بخلاف أد إلى الفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتنى وأنت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فأجاب عنه بأنه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤد إلى الفا أو هى حال مقدرة أى أد إلى الفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أى أد إلى الفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الأول) أى فى الحال لأنه وان وجد فى آخر الكلام

نذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الأول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها (وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي إن قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الأول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط لها كأنه سكت عنهما ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وإن قدم) أي الشرط (تعلق الأول ونزول الباقي) وهذا ظاهر وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعا إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لأن الأحكام لاتراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات

فان قوله إن دخلت الدار فأنت طالق يصير كأنه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا أي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له علي ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لأنه لا يملك ابطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ذا إشارة إلى التدارك أي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فانه لايحتمل الكذب) أي الإنشاء لايحتمل التدارك لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب والإنشاء لايحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء أي لما لم يكن الإنشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة اذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة لايمكن التدارك والإبطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لأنه قصد ابطال الأول) أي الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الأول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الأول (ولا يملك الأول) أي الإبطال المذكور (ويملك الثاني) أي الإفراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فأنت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار

ما يغيره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لإثبات الشركة فيما تم به الأول أعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ وحينئذ لا يثبت به شيء. قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا أقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وإثبات المشاركة في المبدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليل المذكور يخص الإنشاء وما ذكره غيره من أنها لمطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والإنشاء (قوله كان المتكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليه صار نصا في نفي الأول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل أن الاخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وابطاله وإثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك ابطال الأول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الإقرار اخبار فيحتمل التدارك إلا أن التدارك في الإعداد يراد به نفي انفراد ما أقر به أو لا نفي أصله فكأنه قال أولا له علي ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الألف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشر فقط بخلاف ما إذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

بخلاف الواو فانه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثاني بواسطة الأول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الأول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو (لكن للاستدراك

بعد النفي إذا دخل في المفرد وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل) اعلم أن لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وإن دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والإثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية وإن كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في أن بل للاعراض عن الأول ولكن ليست للاعراض عن الاول (فان أقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وإن فصل فللمقر لان النفي يحتمل أن يكون تكذيبا لاقراره فيكون) أي النفي (ردا الى المقر ويمكن أن لا يكون تكذيبا اذ يجوز أن يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر به لزيد فقال زيد العبد وإن كان معروفا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف بيان عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح إلا موصولا وقد ذكر في المتن أنه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لأنه يثبت الحكم

(قوله بخلاف الواو) يعني إذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الأول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الأول فلا يقع الثاني والثالث وإذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وإن دخلت الدار فانت طالق اثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر إذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إنه لما كان لابطال الأول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الأول وليس في وسعه ابطال الأول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط لتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحالف بيمينين لكنا نقول لا نسلم أن اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الأول وتمسك بعضهم بأن ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على أن ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال أنه قصد ابطال الأول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لأنا نقول إنما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشيء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح أنه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وإذا عطف بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الأول أم الثاني ولا يخفى أن المراد اختلاف الكلامين نفيا وإثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة أنها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والإيجاب كما أنها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الإيجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة أن يتوهم أنها في عطف الجمل مثل بل في معنى الإعراض فنفي ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الأول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل إلا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الأول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات وقد يقال أن موجب بل وضعا نفي الأول وإثبات الثاني حتى أن في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على أن معنى الإعراض عن الأول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الأصول لكنه لعمرو فغيره إلى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لأنه خرج جوابا للاقرار والثاني أن لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما إذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لأنه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الأزمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو أنه وإن كان في يد زيد زمانا واشتهر أنه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقتضى له بدار بالبينة إذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء أن الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة للمقضى عليه لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت معا موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه

لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه ثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضى له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع إلى أول البحث وهو أن لكن للاستدراك فينظر أن الكلام مرتبط أم لا أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أولا فان صلح يحمل على التدارك (وإلا فهو كلام مستأنف) أي وإن لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على أنه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لأنه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا لحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لأن النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي إذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في أنه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء. ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وإنما احتج إلى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء. ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال من أن النفي هنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو أنه في حكم المتأخر لأن التأكيد متأخر عن المؤكد أو أن المقر قصد تصحيح إقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء. وإنما قيدنا بما إذا كذبه زيد في النفي لأنه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار إلى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة إلى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لأن قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء. ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لأن اثبات الملك لعمرو المقضى عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه ومعه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لأمرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وارتبط والمراد هنا أن يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفى القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لأنه نفي اجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بمائة أو بمائتين وإنما يكون متسقا لو قال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح (١) فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك

(١) قوله فلا يبطل إلى آخر. هو موجود في بعض النسخ محذوف من أخرى فاثبتناه تبعا لتلك النسخة وإن كان غير ظاهر اه مصححه

(بخلاف ما إذا تزوجت أمة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لأنه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم أنه غير

منسق لحماناقوله لكن أجيزه بمائتين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (أو لأحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار بخلاف الإنشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى أيهما شاء ويكون هذا) أى ايقاع العتق فى أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع العتق فى أيهما شاء (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار اللواقع فيجبر عليه) أى على البيان اعلم أن هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الإخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث أنه انشاء شرعا يوجب التخيير أى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى أيهما شاء ويكون هذا الإيقاع انشاء ومن حيث أنه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه أن يظهر ما فى الواقع وهذا الإظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث أنه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى إذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث أنه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لاجبر فى الانشا آت بخلاف الاخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وهذا ماقيل أن البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفى قوله وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف صح فلهذا) أى لما قلنا أن أو فى الانشا آت للتخيير (أوجب البعض التخيير فى كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى أى الحبس الدائم (على أنه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعند أبى حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شىء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للأصل (قوله أو لاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهى تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول إلى أنها فى الخبر للشك بمعنى أن المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بأن وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وإنما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء أحد الشخصين قد يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم أن الجائى أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل أنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض إلا أن المتبادر منه إلى الفهم هو اليك فمن ههنا ذهب البعض إلى أن أو للشك والتحقيق أنه لا نزاع لأنهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الإطلاق وماذكروه من أن وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه إنما يدل على أن أو لم توضع للتشكيك وإلا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الأمرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه إثبات الكلام ابتداء فاو فى الأمر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الأمر أى فليفكر باحد هذه الأمور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة أنه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الإباحة لكن الفرق ههنا هو أنه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ إن كان أصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال بع عبيدى هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الإقتصار على الواحد لانه المأمور به وإن كان الأصل فيه الاباحة ووجب بالأمر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة (قوله إنشاء شرعا) لانه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا اخبارا الحقيقة ولغة (قوله ويكون هذا إنشاء) لأن الإيجاب الأول إنشاء وإنما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غير ما أوجبه والعتق إنما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الإنشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل (قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة فى معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على أنه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله

ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الإسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ماصدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الإسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الإسلام على أنهم أسلموا ولو سلم فمن دخل دار الإسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمل أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للامام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث أنه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم فى العرنيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس ففى بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولكون أو لاحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودابته أن كلامه باطل أى لغو لا يثبت به شىء لأن وضع أو لاحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على أجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا) عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق فى أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعتق أحدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالأول أو بالأخيرين جميعا لا بالثانى وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا أن ماذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسى حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبر اللاثنين إذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك فى الخبر المذكور أو لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ماذكره سببا للامتناع لأن المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راض والرأى مختلف

جعله المصنف سببا للأولوية والرجحان ولا يخفى أن الوجه الأول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى أن يكون التخيير بين الأول والأخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما فى مسئلة

وان شاء قتل أو صلب لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا فى هذا حر أو هذا مشيرا إلى عبده ودابته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذى هو أعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يحمل على الواحد للعين مجازا إذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا يعتق الثالث ويخير فى الأولين كأنه قال أحدهما حر) وهذا يمكن أن يكون معناه هذا حر أو هذان فيخير بين الأول والأخيرين لكن حمله على قولنا أحدهما حر وهذا أولى لوجهين الأول أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالأولى أن يضمر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه والثانى أن قوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله

لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري (وإذا استعمل أو في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا

أي لا هذا ولا ذاك لأن تقديره لا تطع أحدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فإن قال لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما وإذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع) أي لا يحنث بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع (إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما) كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك (بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم أن هذا اليمين للمنع فإن كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أي إنما منعه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما إذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير في المنع فإن تناول أحدهما لا يحنث أما في الصورة الأولى فالدليل دال على أنه إنما حلف لأجل أن كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كما أن الواو للجمع فإنها أيضا نائبة عن العامل فيحتمل أن يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بديع يحتاج إليه في كثير من المسائل

اليمين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حر أو هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الأول لا نسلم أن التقدير هذا حر أو هذان حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وإنما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لأنا نقول مشترك الالزام إذ التقدير فيما هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لأن الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم أن قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول) قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فإنه إذا لم يكن هنا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الأول وحده أو الأخيرين جميعا وإذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية أحد الأولين (قوله وإذا استعمل أو في النفي) خبرا كان أو إنشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف أو المعطوف عليه لأن أو لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه لا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد أو عمرو فإن قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الإيجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم إن أو لأحد الشيئين وإن مثل اضرب زيدا أو عمرا في معنى أضرب أحدهما لا يجوز أن يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الأول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الإضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي أحد من الإبهام ما ليس في واحد تقول جاءني أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي أنه لو قال والله لا أقرب هذا أو هذه أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق إلا أن كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة فالأولى أن يفسر أو بأحد منكر غير مضاف كما ذكر المصنف إلا أنه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فإن قال) إشارة إلى الرد على من زعم أن أو في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فإنه لما عطف الثاني على الأول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا أو لا هذين فيحنث بالأول أو بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فإن أو في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وإنما تعين العطف على الثاني دون الأول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فإن المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله إلا أن يدل الدليل) اعلم أن أو إذا استعمل في النفي فهو لنفي أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية على أنه لا يقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي
بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفي الإيمان كان
نفي كسب الخير في الإيمان تكرار فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل
الصالح وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد
الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب
الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة أنه إذا
قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه
الله تعالى من أنه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه إذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى (قوله وقد
تكون للاباحة) لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز
الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد
يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو والتحقيق ان أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا أنها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر
التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما
إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما
في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم
واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الاتيان بالمأمور به
ففي صورة الاباحة إذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في أمر الاباحة وان جالسهما جميعا
كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به
انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال أعتق
هذا العبد أو ذاك وأطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو لحتى إذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعد أو نحو لألزمنك أو تعطيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا إلى غاية هي وقت
اعطاء الحق كما إذا قال لألزمنك حتى تعطيني حقي فصار أو مستعار الحتى والمناسبة ان أو لأحد المذكورين
وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
قوله لأن احدهما أي أحد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا
يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى ان أو هذه بمعنى إلى لأن الفعل الأول يمتد إلى وقوع الفعل
الثاني أو الا لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد
مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم
شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الأمر
شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال
والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى إذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف
عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل الثانية
أولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال
ان تعذر العطف من جهة أن الأول منفي ليس بمستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي

(وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا في لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا له ان يكلمهما لأن الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم لأن أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار فان دخل الأولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أى فبها ونعمت أو فالخبر ذلك (وإلا) أى وإن لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول إن دخلت الأفعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا وإلا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم أضربك حتى تصيح حنث ان أقلع قبل الصياح) لأن حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى أتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب

وبالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفا إلا أنه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع أو فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وبهذا يظهر أن أو فى قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أى عدم الجناح مقيد بانتفاء الأمرين أى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أنه منصوب باضمار أن على معنى إلا أن تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أى إذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح يمتد إلى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أى للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاء فى الرجال حتى هند وأن يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه إذ قد يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما فى قولك مات كل أب لى حتى آدم أو فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة إلا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هى الجارة لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الأصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وإن دخلت الأفعال) حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظر إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله وإلا) أى وإن لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فان صلح الصدر أن يكون سببا للثانى أى للفعل الواقع بعد حتى تكون بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لأن جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالإسلام أحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه (قوله وإلا) أى وإن لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق

امتداد

امتداد الفعل إلى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وإن لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم أضربك حتى تصيح فهى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان إليه بل هو داع إلى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء إليه أن يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال أن الصدر أعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبالجملة بمجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لأنه إحسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازات عن الإحسان ولا يخفى عليك أن الامتداد أو عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الأمثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى أتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله إذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقا هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الأول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومقضيا إليه كالاتيان إلى التغدى وإذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وإليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال وإلا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا أو متراخيا فى جميع العمران أطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى وقال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إذا آتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غيره متراخ فقد بر وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بأن يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال إنما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا آتاه وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال أن المسئلة موضوعة فى المؤقت أى إن لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم أن قوله حتى أتغدى باثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه اللغة فيكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى صريح فى أنها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أى الفقهاء استعارة (حروف الجر

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالأثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا . في بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال في الكر بخلاف الأول وقال لا تخرج إلا باذني يجب لكل خروج إذن) لأن معناه لا تخرج إلا ملصقا باذني (وفي إلا أن آذن لا) أي إن قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لكل خروج اذن بل إن اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذنه لا يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج (١١٤) لأن ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن

إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا إلا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم) اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وإنما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب إليه الإمام العتابي لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الأخذ بالمجاز الأنسب أنسب ولا يخفى أن الاستعارة لمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل إذ الغاية لا تتراخى عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به مثل مررت بزيد إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال أنها راجعة إلى الإلصاق بمعنى أنك ألصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد كالأثمان في البيوع فان المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الإسلام رحمه الله تعالى دخولها في الأثمان على كونها للالصاق ووجهه أن المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الأثمان (قوله لا تخرج إلا باذني) معناه إلا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا إلا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه ألا يرى أن قولنا لا آتيك إلا يوم الجمعة أو لا آتيك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر أن ماذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لأن الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما أن الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناوله الصدر (قوله فلا يحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الإذن لكل خروج وهو أن يكون على حذف الباء أي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع إن وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط إلى الجواب بأن قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا أن آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا إن دخلت في آلة المسح) المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لأن المسح خلف عن الغسل والإستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب

(على للاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على ألف فمعناه بألف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بأصله أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الألف عنده) لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أي ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (وأما من فقد من مسائلها) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (إلى لانتهاء الغاية فصدر الكلام إن احتمله فظاهر) أي ان احتمل الانتهاء إلى الغاية (والا فان أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت إلى شهر يتأجل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا إلا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جار الله أن المعنى ألصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذ قد ظهر أن المراد التبعيض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بأن عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيء أي بشرط عدم الإشراك ولا خفاء في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله وهي في المعاوضات المحضة) أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الألف لأن اجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما إذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الألف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كالو قالت إن طلقتنا فلك الألف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء (قوله وأما من فقد) تكون للتبيين أو للتبعيض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل إذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعت إلى شهر) أي مؤجلا الثمن إلى شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للأجل إلى الايقاع

إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق إلى شهر ولا ينوي التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر

رحمه الله تعالى يقع فى الحال) فيبطل قوله إلى شهر (ثم الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن) أى وإن لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام إن لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو أتموا الصلاة إلى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط أى لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق (فذكرها الاسقاط ما وراءها) أى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو إلى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى إلى أربعة مذاهب الدخول إلا مجازا) أى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازا (وعكسه) أى المذهب الثانى هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا

الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أى المذهب الثالث هو الاشتراك أى دخول الغاية تحت المغيا فى إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع (وماذكرنا فى الليل) وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شىء واحد وإنما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين أن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه أن لفظ المغيا إن كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن لما تعارض الأولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) أى بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى بينوا بهذا الوجه وهو أن إلى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست الغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لأن اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع إلى المرافق محال فقوله إلى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم أن البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط

احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لأن التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا فى أن المذكور بعد إلى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من النحاة على أنها لا تفيد إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه ان إلى للنهاية فجاز أن يقع على أول الحد وان يتوغل فى المكان لكن تمتنع المجاوزة لأن النهاية غاية وما كان بعده شىء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية إما أن تكون غاية فى الواقع أو بمجرد التكلم ودخول إلى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود إلى المغيا لم تدخل لأنها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا إلى أنها إذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففى مسئلة السمكة يتناول الأكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وإن لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لأن ذكرها ليس لمد الحكم اليها لأن الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وإن لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لأن ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام إن كان عاما فظاهر وإن كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل أى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وإن لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله إن لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أى فهو مثل الأول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لأن المقصود هنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم أو لغيره فعلى هذا ينبغى أن يكون جزاء قوله وإن تناول هو قوله فدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه (قوله وللنحويين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الأول أنه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو أنه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأته إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا الثانى أن القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يتلزم فى مسئلة السمكة دخول الرأس فى الأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناوله وقد اختار أنه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع (قوله هى غاية للاسقاط

فقوله إلى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم إلى عشرة يدخل الأول للضرورة) لأنه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة لأن العشرة لا توجد إلا بعشرة أجزاء وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنده) أي إذا باع على أنه بالخيار إلى غد يدخل الغد في الخيار أي يكون الخيار ثابتا في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قوله على أنه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله إلى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا في الأجل واليمين في رواية الحسن عنه) أي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (لما ذكرنا في المرافق) أما الأجل فنحو بعت إلى رمضان أي لا أطلب الثمن إلى رمضان وأما اليمين فنحو لا أكلم زيدا إلى رمضان فان قوله لا أطلب الثمن ولا أكلم يتناول العمر فقوله إلى رمضان

لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد ان ذهب بعضهم إلى أن إلى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه لا دلالة إلا على الدخول أو عدمه فجعل داخلا في الوجوب أخذا بالاحتياط أو لأن غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد أو لأنه صار مجملا وقد أدار النبي ﷺ الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم إلى أنه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام إذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع إلى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم إليها لأن الامتداد حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لأجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني أنه غاية للاسقاط ومتعلق به كأنه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والأول أوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الإمام أبي زيد ههنا بحث وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب إليها لا للايجاب والاسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم إلى عشرة يدخل الأول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن إذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم أن الواحد الذي هو الأول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى أنه لو قال على من عشرين إلى ثلاثين أو ما بين عشرين إلى ثلاثين تدخل العشرون في ثلاثين مع أنها ليست جزأ من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لأنا نقول لو أريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة لزم أربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على أن المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فيتأمل ولا بناء على أنه أوجب ما بين الأول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الأول فيجب ضرورة كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الأولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة ويلغو الوصف لأنه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت إلا بلفظ على ما ذكره غيره لأن التضايف انما هو بين وصفي الأولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الأول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الأب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة أي الأب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الأول والعاشر لأن هذه الغاية غير قائمة بنفسها إذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للأول الا بوجود الثاني بعد فلا تكونان غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الأصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أيكون ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا في المرافق) متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الأصل في كلمة إلى

وقد سبق فى نحو بعت إلى شهر أنه متعلق باجلت الثمن إلى شهر وعدل عنه ههنا إلى لا أطلب الثمن ليكون
نفيا فيتحقق التناول إذ ربما ينازع فى كون التأجيل مؤيدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى
مايطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى أكثر نسخ أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وفى
الآجال وفى الإيمان جمع أجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الإيمان إذ لا اختلاف فى رواية آجال البيوع
والديون بل الغاية لاتدخل فى الأجل بالاتفاق كما فى الاجارة وإنما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الإمام
السرخسى وفى الآجال والإجارات لاتدخل الغاية لأن المطلق التأبيد وفى تأخير المطالبة وتمليك
المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى أجل اليمين لاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لأن فى حرمة
الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا (قوله فى للظرف) بان يشتمل المجرور على ماقبلها
اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم الخميس والصلاة فى يوم
الجمعة أو تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضى الكل لأن الظرف
صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل بخلاف صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف
قد يكون أوسع فلو نوى فى أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى أنت طالق فى غد يصدق
قضاء أيضا لكن إذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروى إبراهيم عن
محمد رحمهما الله أنه لو قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد ويكون الأمر
بيدها فى رمضان أو الغد كله (قوله تطلق) حالا لأن المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن يقع فى مكان
دون مكان وإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطا فيكون تعليقا إلا أن يراد أنت طالق فى دخولك
الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق فى دخولك الدار أى وقت
دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع أو على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من
المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنة الشىء بالشىء يقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق
بوجوب الدخول ليتقارنا قيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة إلى أنه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده
بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
بخلاف مالو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى
الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون
البعض فيكون أنت طالق فى مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود
الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق فى علم الله تعليقا إذ لا يصح أنت طالق ان علم الله
بل يقع فى الحال ويصير المعنى أنت طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته إذ لو لم يقع لم يكن
هذا المعنى فى معلوم الله والاظهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى
أن علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق فى قدرة الله
أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل
قولك عند استعظام الأمر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بأنه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك
فى العلم لأنه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر
بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم أن كون التقييد
بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبى يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه إذ لا طريق
للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره فى أنه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير

الإعدام

لاسقاط ماوراءه (فى للظرف
والفرق ثابت بين اثباته
واضماره نحو صمت هذه
السنة يقتضى الكل بخلاف
صمت فى هذه السنة فلهذا
فى أنت طالق غدا يقع فى
أول النهار ليكون واقعا فى
جميع الغد وفى الغد ان نوى
آخر النهار يصح ولو قال أنت
طالق فى الدار تطلق فى الحال
إلا أن ينوى فى دخولك
الدار فيتعلق به وقد تستعار
للمقارنة ان لم تصلح ظرفا
نحو أنت طالق فى دخولك
الدار فتصير بمعنى الشرط
فلا يقع بأنت طالق فى مشيئة
الله ويقع فى علم الله لأنه
يراد به المعلوم) اعلم أن
التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت
طالق ان علم الله وذلك لأن
مشيئة الله تعالى متعلقة
ببعض الممكنات دون
البعض فاما علم الله تعالى
فانه متعلق بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله فى علم
الله لا يراد به التعليق فالمراد
ان هذا ثابت فى معلوم الله

الإعدام وانه لو قدم مثل إن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفى شرح الطحاوى انه لو قال إن لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله وكذا إذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل إن شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل أنت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر فى النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شىء أما الواحدة فللاستثناء وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لأنه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لأن وجود الأشياء كلها بمشيئة الله وذكر فى المنتقى أنه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وان لم يشأ الله فى اليوم فأنت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقيده باليوم فى اليمينين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما فى النوازل وقد ذكر المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين أبدا وهذا موافق لما فى النوازل كذا فى المحيط وأقول لا مخالفة وإنما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسألتين ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التطليقتين لأوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر فى المنتقى فى مسئلة إن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرناه أنه أعاد فى النوازل فى غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما فى المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعانى ببعض أسماء الظروف بما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهى كلمات الشرط وأوردفيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لأدوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير عائد إليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال أنت طالق فى الزمان السابق يحمل ايقاعا فى الحال لأن من ضرورة الإسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال وهو يملك الإيقاع فى الحال دون الإسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لأنه فى المدخول بها يقع الجميع لأنها لا تبين بالأولى ولذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا (قوله عندى ألف) للوديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشىء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم فى الذمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندى ألف دينا ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع المقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها) أى لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لأن القبلية صفة للطلاق المذكور أولا فلم يبق محلا للاخر (وثنتان لو قال قبلها) أى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولا واقع فى الحال والذى وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع أيضا فى الحال بناء على أنه لو قال أنت طالق أمس يقع فى الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) أى لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبل واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة (وعند للحضرة فقوله لفلان عندي ألف يكون وديعة لأنه لا يدل على اللزوم كلمات

الشرط) ظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى أنه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله أن للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في إذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج أو الزوجة لأنهما ماداما حيين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الأخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ولا يكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما إذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التطليق يمكن مالم تمت والعجز إنما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الإيقاع قبيل الموت لأن من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله وإذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما إليه أضيف فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله :

وإذا تكون كريهة ادعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله: واستغن ما أغناك ربك بالغنى ... واذا تصبك خصاصة فتجمل

أي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر : قد كنت قدما مثريا متمولا ... متجملا متعففا متدينا

فالآن صرت وقد عدمت تمولي ... متجملا متعففا متدينا

أي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ان إذا حينئذ ليس باسم وإنما هو حرف بمعنى أن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على أن شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى أن اصابة المكروه كأنه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لأنه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الأزمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي أن والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير

الشرط أن للشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فان قال إن لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو وإذا يحاس الحيس يدعى جندب. ونحو. وإذا تصبك خصاصة فتجمل .وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

اعتبار

ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق) لأنه وجد وقت لم يطلق فيه (وإن قال إذا) أي إن قال إذا لم أطلقك فأنت طالق (فعندهما كمتى) أي كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كما في إذا شئت فإنه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) أي لو قال لها طلقي نفسك إذا شئت فإنه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك إن شئت فإنه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملا كلمة إذا على كلمة متى في قوله إذا لم (١٢١) أطلقك أنت طالق كما أن إذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك إذا شئت (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو كقوله إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق (والفرق أنه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء إذا بمعنى متى وبمعنى أن ففي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على أن يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة أي في طلقي نفسك إذا شئت لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال عن الحال فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب أن محذوف أي فيها ويحمل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبقى كلمة كيف ويحنث (فيعتق في أنت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنك طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأنت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعيا أو بائنا

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لأنا نقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لأن الوقت يصلح شرطا ومعناه ماذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض (قوله ودخوله) أي دخول إذا إنما يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله . وإذا تكون كريهة أدعى لها . أي عند نزول الحادثة أو أمر منتظر لا محالة أي أمر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى إذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لأمر كائن فانما هو من جهة انه يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة أن كما جاز ذلك في إذا في قوله وإذا تصبك خصاصة على ماذهبوا اليه والافلا نزاع في أن متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر:

متى تأته تعشو الى ضوء ناره   تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) في أنه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل أن في التمحض للشرطية على ماجوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الأول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الأصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى أصله شاملا للازمنة واذا قرن بإذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ماهو رأي الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على أنها للحال والاحوال شروط الا أنها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع أصنع

أى كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها إن لم ينو الزوج وإن نوى فان اتفقا فذاك وإلا فرجعية) وهذا لأنه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وإن اختلف فلا بد من اعتبار النيتين أما نيتها فلانه فوض اليها أو نيته فلان الزوج هو الأصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعرضا تساقطا فبقى أصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الأصل أيضا) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (فعندهما ما لا يقبل الإشارة) أى ما لا يكون من قبيل المحسوسات (فحاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الأول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول أن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وأن الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الأصلية والفرعية لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر (فصل) فى الصريح والكناية (الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها دلالة

والمقصود أنها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لأنها للاستفهام أى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضا إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها فى الأصل بمنزلة أى الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت فاستعيرت لأى الموصلة بجامع الابهام عن معنى أنت طالق بأية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى فلان كيف يصنع أى إلى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول أنه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقا أو مقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ فى المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وتطلق فى أنت طالق كيف شئت) أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض إلى مشيئتها وأما تفويض الأصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله وعندهما يتعلق الأصل أيضا) بالمشيئة لأنه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية أنه انكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر أيضا إلى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل وأما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما أولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلان الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى أعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها إنما هو خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزوم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج إلى النية يعنى أن الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أراد فى أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج إلى النية أو ما يقوم مقامها من

ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرىء بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها

مجازا لأن معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن أى شىء عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لأنهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق) اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم أن هذه الألفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منهما والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الألفاظ فيجب أن يقع بها الرجعى كما فى أنت طالق فاجاب مشايخنا بأن إطلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لأن موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج فى الجواب إلى هذا التكلف وهو أن هذه

الألفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (و بتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكر لفظ و يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا أنه أريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

دلالة الحال ليزول مافيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) أى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا مثل زنيت أو أنت زان بخلاف جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليدل به على شىء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام إلى عرض أى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد لأن للتعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك إلى نفى الإسلام عن المؤذى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بائنة أو بتلة أو أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الألفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما يتصل بهذه الألفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت إلى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف إذ لقائل أن يقول ان أريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه إلا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لو فسروا الكناية فسرها به علماء البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الأول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على أن المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه إلى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لأن البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لأنا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشىء ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو أنه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا خفاء فى أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الألفاظ ليست بكنايات إذ ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلى شىء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع

لـكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار (قوله إلا فى اعتدى) أى تطلق بصفة البينونة فى الـكنايات إلا فى اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لينتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم أن قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلا يصار إلى الزائد وفى هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه فى الـكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر فى الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الاقراء لينتقل منه إلى الطلاق لأن الطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق إطلاق إسم السبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل أنه لما جاز إرادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق إسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتحقق إصالته على ما مر فى باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بأن الشرط فى إطلاق إسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الإصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره إلا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال أن اعتدى من باب الاضمار أى طلقتك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وان تكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة فى قومك أو واحدة النساء فى الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على أنها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الـكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لـكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أو لا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا وفى المحكم عدم احتمال شىء من ذلك وهذا هو الموافق لـكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزانى الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الأربعة أقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة وأنه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص أو التأويل أى أحدهما وإلا فلا يكون شىء من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجىء من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم إن زاد

(إلا فى اعتدى) فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة (لأنه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق إسم المسبب على السبب ويرد عليه أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئى رحمك بعين هذا الدليل) أى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل أنه أمرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة لأنها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالته على البينونة (التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد

الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما) أى بين البيع والربا لأنه فى جواب الكفارة عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد) لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ولأنه إذا ورد الأمر بشىء مقيد ولا يكون ذلك الشىء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء. (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أو قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى إن الله بكل شىء عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة) النظير أن الأولان للمفسر والمحكم مذكور أن فى كتب الأصول وفى التمثيل بهما نظر لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى إن الله بكل شىء عليم فى ذلك سواء بحسب اللفظ لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم لأن الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الاخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لأن قوله كافة سد

الوضوح) أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور (بأن سيق الكلام له) دال على أن زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه له شىء آخر غير لازم للأول فاذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشىء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشىء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم إن زاد) أى الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشىء أى أتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم أنه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو أنه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص واشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربا إلا أنه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح إذ ليس الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثانى أن الأمر إذا أورد بشىء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشىء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشىء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله النظيران الأولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الأول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الأول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شىء عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لأنه إن اشترط فى المحكم أن يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام

النسخ لكونه حكما شرعيا
وقوله عليه السلام الجهاد
ماض إلى يوم القيامة محكم
لأن قوله إلى يوم القيامة
سد لباب النسخ (والكل
يوجب الحكم إلا أنه يظهر
التفاوت عند التعارض
وإذا خفي فإن خفي لعارض
يسمى خفياً وان خفي
لنفسه فان أدرك عقلا
فمشكل أو بل نقلا فمجمل
أو لا أصلا فمتشابه فالخفي
كآية السرقة خفيت في
حق النباش والطرار
لاختصاصهما باسم آخر
فينظر ان كان الخفاء
لمزية يثبت فيه الحكم
ولنقصان لا والمشكل اما
لغموض في المعنى نحو وان
كنتم جنبا فاطهروا فان
غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع
الإشكال في الفم فانه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى) حتى وجب غسله
في الجنابة (وبالباطن في
الصغرى) فلا يجب غسله
في الحدث الأصغر وهذا
أولى من العكس لأن قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لا قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم

الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وإن اشترط أن يكون ذلك بحسب محل الكلام بأن يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل أو لم يشترط شيء من الأمرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لأن أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الأقسام الأربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بأن المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا فالأقسام الأربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا لحكم واعترض أيضا بأن قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لأنه قد استثنى إبليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء الاتصال وعد إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الأمر في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين ورد بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله وإذا خفي) أي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والأول اما أن يدرك المراد بالعقل أو لا الأول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا الأول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في إشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه فان قيل ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله إن كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لنقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

أي

أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض فى المعنى وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة
لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (والمجمل

أى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس
لأن التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم
دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها
أرفق وأما داخل العين فايصال الماء إليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج فان قيل
معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلى أنه مشتبه فى حق داخل الفم والأنف كآية السرقة فى الطرار والنباش
فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق
بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع
ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله
لغموض فى المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أى تكونت من فضة وهى مع
بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة بديعة (قوله والمجمل) وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء
كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر
الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا
كالمقطعات فى أوائل السور مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع فى التكلم كل منها
عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على
الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجىء وجواز الرؤية بالعين
وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما فى الشاهد على الله
تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته
وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور
فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر فى مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت
الأمور المذكورة لله تعالى بانها صفات كما فى الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن
يكون موصوفا بها إلا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة فى حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى
دركها والجواب أن ما هو كمال فى المخلوق ربما يكون نقصانا فى الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو أهل
للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فى المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا
فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل. ولا ستر الا هيبة وجلال، والحق أنه ثبت
بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا الا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال
الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية
بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (قوله وحكم الخفى الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع
على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن
اشكاله إذ الخفاء فى المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد
يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد فى

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لأن الربا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى صلى الله عليه وسلم الربا فى الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فى غير الأشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات فى أوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج إليهما كما فى الربا والمتشابه التوقف) أى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث
جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا
أى سواء علمنا أو لم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى إلى اتباع
المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل

العلم (ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشبهات فما الفائدة فى انزال المتشبهات فنجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمهما بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلق نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى عله فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك (مسئلة قيل الدليل اللفظي لايفيد اليقين لأنه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل) أى يكون منقولا من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم

الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي ﷺ من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج إلى طلب ضبط الأوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الأول أنه أليق بالنظم لأنه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم أى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما يخفى على الراسخين فى العربية أنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون فى العلم الثاني أنه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه به عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء فى الا زيد وعمرو أى لا بكر ولا خالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هى الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وإنما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيأ فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى فى ترك المحبوب أكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد وأعمها جدوى أى نفعا الا أنه أشق فثوابه أكثر فان قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف إلى التكلم فى المتشابه إبطالا لأقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان فى القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والأئمة إنما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه بحر لا تنقضى عجائبه ولا تنتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والأشبه أنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض أن الدليل اللفظي مبنى على أمور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

وقد أوردوا فى مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا أسروا النجوى كيلا يكون من قبيل أكلونى البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية أما الوجوديات) وهى نقل اللغة والصرف والنحو (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهى من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره (فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل) أى ما قيل أن الدليل اللفظى لا يفيد اليقين (لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بالغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى إن الله بكل شىء عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى أن لا شىء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو إلا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الأصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد وإلا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا) واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشىء عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالأول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة . التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة إن سيق الكلام له وإشارة إن لم يسق الكلام له وعلى لازمه المتقدم المحتاج إليه اقتضاء وعلى الحكم فى شىء يوجد فيه معنى يفهم لغة (أن الحكم فى المنطوق لأجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن

إذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شىء من ذلك والأمور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة إن نقلت بطريق الآحاد وإلا فعلى التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو إنما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلى على الاستقراء و تقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وإن أريد أنه لا شىء منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيده لأنا لا نسلم أن الأمور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله أما فى الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والأرض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لأن مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا أن الأصل هو المراد والالزام بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعانى الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا فى مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغى لأنهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلونى البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكلونى البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث فى شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلونى البراغيث اللغة الضعيفة التى يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلى لأن النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم أن لا شىء من التركيبات أى الأدلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لأنه إنما يثبت بالتركيب الخبرى وإنكار ذلك إن كان مقرونا بمغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهى فى الأصل الحكمة المموهة استعملت فى إقامة الأدلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة وإلا فهو عناد أى إنكار للضرورى وكلاهما باطل وفيه نظر لأنا لا نسلم أنه إنكار للمتواترات لأن كون كل خبر ظنيا لا ينافى إفادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) أى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل (قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها فى عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه

يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فأقول الذى فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التى أوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالته على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مسوقا له وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالإشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه إشارة إلى زوال (١٣٠) ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الأول وهو إيجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا الإشارة والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلأنهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له فيه إشارة إلى أن الاب منفرد فى الإنفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا معنى بالنظم فالمثال الأول عبارة فى الموضوع له إشارة إلى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له إشارة إلى لازمه وهو الانفراد بنفقة الأولاد وأيضا إلى جزئه وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ماذكرنا فى المتن وإذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال إرضاء لها كل امرأة لى فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له وإشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا إلى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سيق اللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون

ووجه ضبطه على ماذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم اما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والأول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة والثانى إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء وإلا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ماذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والأول إما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة أو لا فاشارة والثانى فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء وإلا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لأجلها فدلالة نص وإلا فلا دلالة له أصلا والتمسك بمثله فاسد فالأقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ماذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والإشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد أمثلة أخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الأمثلة ضرورة أن الإشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشىء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الأول ان كلام المصنف مشعر بأن معنى السوق له ههنا ماذكره فى النص المقابل للظاهر حتى غير أن المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا أنه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا إشارة إلى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا وإلى أجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة وإلى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربا وفى كلام بعض الأصوليين أو معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد فى آية النكاح أو غير أصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثانى أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزأه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الثلاث ولا خفاء فى أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى

عبارة فيه و اشارة إلى الموضوع له و إلى أجزائه و إلى اللوازم الأخر و إنما قيدنا اللازم بالمتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء و إنما جعلوا كذلك لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الأولى مطردة دون الثانية إذ لا دلالة للمعلول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا و لأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال أن المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن أن يقال أن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الأبحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء و أما حد دلالة النص

فهو قوله على الحكم في شيء أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو و لا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لأجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة أن سيق الكلام له و اشارة إن لم يسق و إن كان لازمه المتقدم فاقتضاء و إن لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص و إن لم يوجد فلا دلالة له أصلا و إنما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه إن

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة أصلا الرابع أن الجزم بأن الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحق الدلالة فاسد لأن الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع كانفراد الأب بالإنفاق و استغناء أجر الرضاع عن التقدير و نحو ذلك و لهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص و علمهم بالوضع و تحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول و البيان مطلق اللزوم عقليا كان أو غيره بينا كان أو غير بين و لهذا يجري فيها الوضوح والخفاء. ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع و عند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة إلى الكل (قوله و إنما جعلوا كذلك) أي إنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو اشارة و اللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة الملزوم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلول و نسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظرا إلى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم و دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء و النار على الدخان بخلاف العكس إذ المعلول إنما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر و المطرد لكليته أقوى من غير المطرد فاعتبر و جعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر و لم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم و أيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا و مثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لأن مثبت المعلول قد يكون نفس العلة و إذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلوم كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم و لا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذي القربى و ما عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية و قيل هو عطف عليه بترك العاطف و حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج و بعد اليد عن المال و لهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار و أموال بمكة اشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب و أن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم و انقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا و المراد السبيل الشرعي لا الحسي و بقرينة اضافة الديار و الأموال اليهم و هي تفيد الملك أجيب بأن الأصل هو الحقيقة و معنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم

لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع و بهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه إلا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق و التنقيح في هذا الموضع و لم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات و من لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين و المتأخرين و الله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم و فيه اشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب و كقوله تعالى و على المولود له رزقهن و كسوتهن سيق لإيجاب نفقتها على الوالد و فيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء و إلى أن للأب ولاية تملك ماله لأنه نسب اليه بلام الملك) فيقتضي كمال اختصاص الولد و اختصاص ماله بابيه على قدر الإمكان و تملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

بالاستيلاء لاعن أموالهم واضافة الديار والأموال إليهم مجاز باعتبار ما كان لأن فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا إلى الخلف قبل تعذر الأصل وههنا بحث وهو أن المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم للقطع بأن قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول إليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيما حقيقة مع أن القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بأن قولنا أكرم الرجل الذى خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لأنها كانت ملكالهم حال اخراجهم وإن لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالإشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لأن عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لأنه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالإشارة لايجب أن يكون لازما متأخرا (قوله فان أراد) أى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لإرضاع الولد يكون استغناء أجرها عن التقدير ثابتا بالإشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف إنما يقال فى مجهول القدر والصفة وان أراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لأن جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجهالة لاتفضى إلى المنازعة لانهم لايمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لأن نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لأن الولد فى حجرها لا بالإشارة النص لأنه ليس بثابت بنفس النظم لأن الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لأن الاطعام جعل الغير طاعما) أى آكلا لأن حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية إلى المفعول الثانى أى جعلته آكلا وأما نحو أطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لأنه لم يجعله طعاما قالوا والضابط أنه إذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك وإلا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الإطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو اباحة ولايخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أى آكلا ليست فى وسع العبد (قوله والحق به) أى بالإطعام التمليك يعنى كان ينبغى أن لايجوز التمليك لأنه ليس باطعام الا أنه الحق بالإطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الإطعام لاتكفى الاقضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها الا أنه اذا جاز دفع بعض الحوائج كلها بطريق الأولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لايلزم فى الإطعام الجمع بين الحقيقة وهى الإباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لاتكون عينا لأنها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الإعارة أو التمليك قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته إذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لاعينه فان قلت المذكور فى كفارة الإطعام أيضا هو العين لأن قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط لا على إطعام فيلزم أن يشترط فى الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمحذوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لاطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الإحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا إلى كون المعطوف عليه اسم

هذا (والى إنفراده بالاتفاق على الولد إذ لايشاركه أحد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها والى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لأنه تعالى اوجب على الأب رزق أمهات الأولاد من غير تقدير فان أراد استئجار الوالدة لإرضاع ولدها يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الإرث لأن العلة هى الإرث لأن النسبة الى المشتق توجب عليه المأخوذ وكقوله تعالى إطعام عشرة مساكين فيه اشارة إلى أن الأصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعى لايجوز لا بالتمليك كما فى الكسوة (لأن الإطعام جعل الغير طاعما لاجعله مالكا والحق به التمليك دلالة لأن المقصود قضاء حوائجهم وهى كثيرة فأقيم التمليك مقامها ولا كذلك فى الكسوة) أى لا يكون الأصل فى الكسوة الإباحة (لأن الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن تصير العين كفارة واذا بتمليك العين لا الإعارة لاذهى ترد على المنفعة)

على أن الإباحة فى الطعام تتم المقصود) أى سلمنا أن الكسوة بالكسر مصدر لكن الإباحة فى الطعام وهى أن يأكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود (دون إعارة الثوب) وهى أن يلبسوا على ملك المبيح فانه لايتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى إعارة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الأكل (وأما دلالة النص وتسمى لحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب لأن معنى المفهوم منه وهو الأذى) أى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لأجله وهو الأذى (موجود فى الضرب بل هو أشد كالكفارة و بالوقاع وجبت عليه) أى على الزوج (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لأن المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عندنا فى الأكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لأن المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل أولى لأن الصبر عنهما أشد والداعية إليهما أكثر فبالحرى أن يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا

عين كالمعطوف قلت معارض بأنه إذا جعل بدلا يكثر مخالفة الأصل أعنى جعل الكفارة عينا لامعنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا إلى التقدير أى إطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ إطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بأن بيان المصرف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ماهو غاية المقصود غير مقصود وماهو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا إلى عشرة مساكين لا إلى أهليكم وأيضا فى العطف إتحاد جهة الإعراب فينبغى أن تكون كسوتهم فى موقع البدل من إطعام ولاخفاء فى أنه غلط لامساغ له فى فصيح الكلام إذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد إضافتهما إلى شىء واحد كما إذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره (قوله على أن الاباحة) جواب عما يقال أن المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لا إسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل قالوا فيه إشارة إلى جواز النية بالنهار لأن كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدىء الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز بالليل إجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والأخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين أن أبا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وأيضا ينبغى أن يوجد الإمساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الإمساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بأن تتصل به أو حكما بأن تحصل فى الليل وتجعل باقية إلى الآن (قوله وتسمى لحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من لحوى كلامه أى بما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق إثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نبه بالمثالين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة إلا أنه يرد عليه أن الشافعى رحمه الله تعالى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم أن الكفارة لأجل الجناية على الصوم بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها يفسد بمجرد دخول شىء من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الإعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها كان الرجم أجيب بأن مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالأكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لأنهما أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لألف النفس بهما وفرط الحاجة إليهما وفى هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه أن القياس لايثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الأول أن الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى أشد من الجناية بالأكل لتعلقه بالمال الثانى أن الجماع محظور الصوم والأكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لأن الأولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الإعرابى هلكت وأهلكت الرابع

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لأنها فى الحرمة وسفح الماء فوقه)
أى فوق الزنا أما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول أبدا وأما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفى الشهوة
مثله لكنا نقول الزنا أكمل فى سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لأنه
يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قال من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة
(لأنه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده) أى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع)
أى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد (لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعانى) أى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف الثانى أن لا قود إلا بسبب القتل) بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل فى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن (الضرب) خبر ان (بما لا يطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض
البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكمل وكوجوب الكفارة القتل
عند الشافعى رحمه الله تعالى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد
بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وأوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية (لأنه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب
وبدونه إذا وجبت الكفارة فى المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الأصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

ان تناهى غلبة الجوع تبيح الإفطار فوجود بعضها يورث شبهة الإباحة بخلاف تناهى غلبة الشبق أجيب
عن الأول بأن السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود
الإفساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب فى الأكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو أكل
طعامه عامدا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن
والفرج فالوقاع أيضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل إنما هو بافساد
صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف
والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة ببعض العلة فكيف
ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب
الحد بسببه موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار
وماعز وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة
أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله
لكنا نقول) حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل
محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (قوله لأن ولد الزنا هالك حكما) لأنه
لا تجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والإنفاق عليه فيهلك
ولهذا لا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الإقدام على القتل به فان قيل الحد
واجب بزنا الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لا زوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا
المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما إليه
بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجبلة
السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون إلى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل
فى الشهوة من اللواطة وأيضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا فى اللين والحرارة إلا أن فيه ما يوجب
النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى
الخصم ان اللواطة فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح
الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول أبدا فاجاب بان زيادة اللواطة
عن الزنا فى الحرمة غير نافع فى إيجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شىء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت
الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع
أنه لا يجب به الحد (قوله لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثانى وهو أن لا قصاص إلا بسبب

جزرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دائرا بين الحظر والإباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيآت فان قيل ينبغى أن لا تجب فى القتل بالمثقل لأنه حرام محض) هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سببها دائرا بين الحظر والإباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب أن لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) أى فى القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل (وهى) أى الكفارة (مما يحتاط فى إثباته فتجب بشبهة السبب) والسبب القتل الخطأ (فان قيل ينبغى أن تجب فيما إذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما إذا قتل مسلما ظنه صيدا أو حربيا وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغى أن تجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى إن النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل فأوجبت الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعنى شبهة الخطأ فى قتل المستأمن إنما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن أما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا أن القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الأول فلقوله تعالى إن النفس بالنفس وكونه حقا لأولياء المقتول يدل على هذا وأما الثانى فلأنه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح أو غيره بل الضرب بالمثقل أبلغ فى ذلك لأنه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الإنسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أى بازهاق الروح وإفساد الطبائع الأربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من ألطف أجزاء الأغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الإنسانية التى لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثقل وإذا كانت الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الأكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب أن يكون سببها) أى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والإباحة لتضاف العقوبة إلى الحظر والعبادة إلى الإباحة فيقع الأثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطأ معنى الإباحة من جهة الرمى إلى صيد أو كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت وإصابة الإنسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الإباحة من جهة أنها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والإباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر فان المراد لما بينهن هو الصغائر بقرينة إذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والإجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالإفطار والجناية على الصوم وفيه جهة الإباحة من حيث أنه تناول شىء يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول أن القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفى التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفى لإثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة إنما تؤثر فى إثبات الشىء أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشىء والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل فى فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل وبالشبهة فى المحل كما فى قتل المستأمن

فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لأنه حربي متمكن من الرجوع إلى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواجر أجزية الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء. لو سلم فأكثر أعمار الأمة ستون ربعها أيام الصبا وربعها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أجيب بأن الشطر حقيقة في النصف وأكثر اعمار الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والإشارة في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لإستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالإشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صح بذلك الإمام السرخسي (قوله إلا عند التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة وإلا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة وإلى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الأول ان الأصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالإجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله فيثبت) تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند إلى النظم وتنتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على أنها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بأنه انما رجم بالزنا في حالة الإحصان (قوله ولا يثبت ذا) أي ما يندرىء بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما إذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم ان في بعض المسائل) يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لأن المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزواجر كالحدود والكفارات إنما هي أجزية الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرىء بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) أي ما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك

القياس

القياس إلا أن القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ إسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكاله وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب بما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو أعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل أن الإقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا إلى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه إنما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغرى من أن الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى أو وكيلا لأصله للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشرائطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد أذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال إذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وإنما قيد بالقبض فى الهبة لأن القبض فى البيع الفاسد وإن كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما إذا قال أعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لأن القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا إلى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هى الا به ولأن الفاسد لضعفه إحتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته افراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلى بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويبنو الخلاف فيما إذا قال والله لا آكل أو إن أكلت فعبدى حر فعندا لشافعى رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى النكرة

بالتأمل فيها (وأما المقتضى فنحو أعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الإعتاق (فيثبت) أى البيع (بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه (لو قال أعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط (كما فى التعاطى لا القبض) أى فى الهبة (ولا عموم للمقتضى) أى إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفراده (لأنه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فى قوله والله لا آكل لأن طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص إلا فى اللفظ

فان قيل يقدر أكلا وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمينية فالثابت لغة على

قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل أكلا ونية التخصيص في لا آكل أكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل أكلا فان أكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل إذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي أن لا يحنث بكل أكل قلنا إنما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل) فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من أفراد الاكل أصلا للدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لأن اللفظ يدل على جميع الافراد (أي بطريق المنطوق) فان قيل ان قال لا أساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا إنما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي أن يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه) أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون

من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طلق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته الزوج

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أو كد لأنه لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه أن الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الآكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا أنه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على أن المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوي أكلا دون أكل على أن يكون العموم في الأكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما إذا صرح به نحو لا آكل أكلا فانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة أي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الإفراد إذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لأن المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل إلا على الماهية ولهذا صرحوا بأنه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرأة وأيضا ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة) أي دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل بطريق الاقتضاء لأنه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الأكل إذ لو وجد فرد من الأفراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنفية أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم أنه تخصيص بل إرادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الإطلاق وذلك لأن المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار إنما يكون الاتصال في توابع السكنى من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي إلى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك إلى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الإسلام رحمه الله تعالى فأخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفه رضي الله تعالى عنه نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك في أنت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الإنشاء وإنما ذلك أي الطلاق الثابت بطريق الإنشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة أن اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق

الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا إنما يصح في أنت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة أجيب بان دلالته بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا أي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه المجموع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى أنه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الأفراد ولهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور أعتقته لانا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الايقاع بل الأمر بالعكس لأنه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج إلا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الأول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الأمور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث أن هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء إلا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق أصلا لانه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحد فيما إذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما إذا

ناطلة لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلاث لأن معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت مصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه إلا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أي أهلها (فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الأهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أي لما ذكر أن المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث في أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذلك أمر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لأن المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم و المحتاج إليه وهنا ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والألفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه أى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لأنه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية والجواب الأول شامل لأنت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بأنت طالق وإذا قال أنت طالق طلاقا أو أنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لأن الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفى قوله أنت طالق طلاقا لا شك أن طلاقا هو صفة المرأة فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لأنى طلقتك تطليقات وقوله ثلاثا أنت الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وأما على الجواب الأول فلا يجىء هذا الإشكال إذ لم يقل أن الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى أو الاعتبارى كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتى فى فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن أن يراد به الواحد الاعتبارى

قصد انشاء طلاق ثان وبين ما إذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الإنشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخبارا لكنه غير مقيد لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا وإلا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه أعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية إنما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى رحمه الله تعالى ان ذكر الطالق ذكرٌ للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولا من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو أن التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل أنت طالق وطلقتك فى الشرع إنشاء لإيقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بأنه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الأول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانه لما نوى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بأنت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لأنا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بأنه أراد بالطلاق التطليق لا نفس إرادته لا يقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلا بل أنه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه إلا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لأنا نقول التطليق لا يقبل التعدد لذاته ثابت فى أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لأن المقتضى فى اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أى اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

وقوله

أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا إشكال على بطلان نية الثلاث فى أنت طالق وتقريره إنكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الإشكال ووجهه إنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلاث أو هى جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لابد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلابد أن ينوى أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الأفراد أصلا ولأن المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الأقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن لأن الانواع لا تكون إلا متنافية فلابد أن تصح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات فى أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن أن يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله ومما يتصل بذلك أى بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف

وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى ان صحة نية الثلاث فى أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معنى المشترك أو أحد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك أن البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا وإلا كان جنسهما لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أى فى المقتضى نية عدد معين فيه أى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بأنه لا يصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على أنه مجاز (قوله لأنه لا يتصور فيهما) أى فى النوعين الأقل المتيقن يشكل بما قالوا انه إذا لم ينو شيئا تعين الأدنى أى الخفيفة لأنه المتيقن (قوله لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وإنما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة أنه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو إزالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا ازالة الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه وعدم ثبوت حكم الشىء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (قوله ومما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى أن كثيرا من الأصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لأنه ان أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل فانفجرت أى فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أى ارسلوه فاتاه وقال أيها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وإن أريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا وقال فى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره إن شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الأحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الأربعة المذكورة فهذا وهم باطل لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الأقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرطه) أى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

أولويته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته اياه) أى مساوات المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفى الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما إذا سئل عن وجوب الزكاة لا الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة أن فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يسمع هذا الحكم المخصوص) كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا أن فى الابل السائمة زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (أن تخصيص الشىء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفى الحكم عما عداه) أى عما عدا ذلك الشىء (عند البعض لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) أى الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما) أى ان دل على نفى الحكم عما عداه لا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشىء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لأن القياس هو اثبات حكم مثل حكم الأصل فى صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم فى الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (وإنما فهموا ذلك) أى عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قلتم أن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (ومنه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

أولويته ولا مساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الأولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الأولوية والمساواة أيضا إذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الأولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ماعز وفى غير ماعز (قوله والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود) يعنى يلزم الأمران فى كل من القولين لأن الأول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثانى يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالأول والكذب بالثانى فان قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لأن هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله ولاجماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدى إلى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لأن الفرع أن تتناوله اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع أنه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفى أولى وبان ما يكون مؤثرا فى اثبات شىء لا يكون مؤثرا فى اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شىء فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا (قوله وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل

(ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عماعداه عند الشافعي رحمه الله تعالى) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ و منه خبره و قوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى تخصيص الشيء و قوله عما عداه أي ماعدا ذلك الوصف و المراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (للعرف فان في قوله الإنسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه إلى ماذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطيران إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل و غير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لأجل أنه يفهم منه ان غير الطويل يطير (و لتكثير الفائدة و لأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لأنه لو لم يدل على نفي الحكم عماعداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الأخر كالخروج مخرج العادة الخ (ولأن مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الإبل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عما عداه فإذا لم توجد هذه الأربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عماعداه فأقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيئا من هذه الأشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لأنه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وإنما وصفه تعريفا للجسم وإشارة إلى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح والذم) فانه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ و نحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور أشياء أخر غير ماذكروا (أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التأكيد

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقض شيوعه و تقليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عمالا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الإنسان الطويل لا يطير وأجاب بأن الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مرادهم ان كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا أنهم عارفون أنه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات بالمذكور و نفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده و تكثر الفائدة مما يرجح المصير إليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ تتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة إذ به تثبت و تكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو أن يعلم أنه لو دل كثرت الفائدة ولا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم ظل لأنه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواه تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لأن المرجح هناك ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الإجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لأنا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل ببعضها فلا يكون موجها قلت إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك و نفيه كفى في المطلوب رد ماذكره الخصم من الأدلة لأن الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلا على

(نحو ومامن دابة فى الأرض فلم يوجد الجزم بأن كل الموجبات منفية الا فى الحكم عما عداه) فقوله تعالى ومامن دابة فى الأرض وصف الدابة بكونها فى الأرض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لأن الدابة لا تكون إلا فى الأرض مع أنه لم يوجد شىء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح أنه تعالى إنما وصفها بكونها فى الأرض ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بل كل ما يدب فى الأرض فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منتفية الا فى

الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى مثل هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة أصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على أنه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء. وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لأن المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولأن أقصى درجاته) أى الوصف (أن يكون علة وهى لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولأن مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أى عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لا حكما شرعيا (لا أنه علة لعدمه) أى لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكاة فانه لا يلزم منه أن الابل إذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لأن الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعديته عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل إلى كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافا له يحصل

مذهبه لما نبينه إن شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى أنهم حصروا موجبات التخصيص فى الأربعة المذكورة فى نفى الحكم عما عداه قلت لأن ظهور الأولوية أو المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم إلا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف أن معنى زيادة فى الأرض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط فى جميع الأرضين السبع ومامن طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الأرض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما يعنى أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به إنما هو إلى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لأن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لأن النكرة المنفية لا سيما من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه وههنا نظر اما أولا فلان ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص فى الأربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الأغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بأنه إنما يحمل على نفى الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شىء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وإنما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شىء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا) يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولأن أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) فالعادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر مني فانه نفي الآخيرين لأن هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفيا للآخرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج إلى البيان أي إلى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بأنه ليس منه وأيضا إنما انتفى نسب الآخرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لأنه نفي نسبهما وإنما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحدة فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لا حاجة إلى البيان فانها صارت بالأول أم ولد فيثبت نسبا الآخيرين بلا دعوة لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الآخيرين) أما ههنا فلا فان دعوة الأكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الآخيرين فلا يكون الآخيران ولدى أم الولد بل هما ولدا الأمة فيحتاج ثبوت نسبهما إلى الدعوة (ولا يلزم إذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثا

في غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكر ما لا حاجة إليه جاء شبهة ربما ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة إلى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا)أي السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين على أحوال تلك الأرض فأرادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لأنه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها فخصوا عدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) أي بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الأصلي) حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما أصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمت يظهر ههنا أيضا (لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو إن دخلت الدار فأنت طالق فعند انتفاء

يحصل الظن وهو كاف إذ لا قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا أو بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة)لان العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الاتصاف كـكون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بأن تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله أما ههنا فلا) يعني أن الفراش إنما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة (قوله في أرض كذا)يحتمل أن يكون صفة وارثا وأن يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق (قوله عملا بشرطيته) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف) يعني لو قال إن كانت الإبل معلوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله له لان الشرط)جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فأنت طالق

الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الآمة بعدم القدرة على نكاح الحرة فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الآمة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء على) أي (١٤٦) هذا الخلاف مبني (على أن الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير بالتعليق قيده) (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو إن دخلت الدار فأنت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم إلى زمان وجود الشرط) على ماذكرنا من المنفي إن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فأبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فإذا علق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق) فان التعجيل بعد وجود السبب

ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر أنه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه إلا أنه قد يجاب بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الإماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فإذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فإنه لم يقم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الأصلي فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن إثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشاء فإنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رحمه الله تعالى إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وإعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن

قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحلول إذا وجد السبب وهو (١٤٧) النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده

فيجوز التعجيل (وكفارة اليمين إذا كانت مالية) فان الشافعي رحمه الله تعالى جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وإنما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب أداؤه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي أن في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما عهدنا من الاصل) وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا أن الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم الثبوت لاحكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لادلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تعجيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لافي منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعا ويحتمل أن يقال إنه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الأصل) متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما لم يثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الأداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحلول واعلم ان المذكور في أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الأداء بل يظهر الأثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لأن الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان وذهب الإمام السرخسي وفخر الإسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما إلى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما إذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ماذكر في الأسرار أن الحل أو الحرمة إذا كان لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعليق مانع للمعلق من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول إلى المحل لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهي لتحقيق البر فيه إعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لأنها انعقدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هى شرط لها والحنث سبب (وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح إذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى) وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبنا (بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الأجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الحظر وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الحظر) أى الشرط والبيع لا يحتمله لأنه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرط مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط أسهل من

ينبغى أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها إلا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إليها لامتناع افضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء والثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة من حيث أنه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفضى اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة علة لإيجاب الأصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الإحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعى رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية فى أن المقصود بالوجوب هو الأداء وان تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وإنما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجيء فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد إذ به ينتفع الإنسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وإنما يؤخر الحكم فقط أشار إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت إذ لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الإثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق أن يدخل على السبب إذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الحظر أى الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق منه أنه اثبات القوة الحكمية لا أنه إزالة الرق

(قوله الباب الثانى) أى الثانى من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهى (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر أن الضمير للحكم الشرعى إلا أن الخبر والإنشاء من اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الإنشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا الآن الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة إلى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتماله لهما إمكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث أنها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير أن يجعل مجازا عن الإنشاء وإن لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى أن يجعل الاثبات مجازا عن الأمر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه إذا حكم بثبوت الشىء أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فانه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازا عن الامر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف إلى الثانى وأن المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعما منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص (قوله وأما الإنشاء) فهو اما طلبى أو غير طلبى ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الأمر والنهى إذ بهما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال الإمام السرخسى أحق ما يبتدأ به فى البيان الأمر والنهى لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام وإنما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا أفعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى أفعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله أفعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق أفعل من الفعل ثم لا نزاع فى أن الأمر يطلق على نفس صيغة أفعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو أكفف اللهم الا أن يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثانى وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الإعتبارين لكن الاول أنسب لأنه جعل الأمر والنهى من أقسام الإنشاء والإنشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه أنه ان أريد

دخوله عليها فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والأصل أن يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى) أى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له أما خبر) ان احتمل الصدق والكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (آكد) أى من الإنشاء (لأنه أدل على الوجود) اعلم ان اخبار الشارع يراد به الأمر مجازا وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار لأن المخبر به ان لم يوجد فى الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد فى الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا (وأما الانشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الأمر والنهى فالأمر قول القائل استعلاء أفعل والنهى قوله استعلاء

اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة افعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره
وإن أريد اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة أفعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة أفعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الإطلاق لأنا نقول فحينئذ يكون قيد
الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للأعلى افعل تبليغا أو حكاية
عن الآمر المستعلي فأنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل
الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والأمر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية
لأنه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن ا م ر حقيقة في
صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا
فقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة
والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه إلى هذه الأمور ورد بالمنع بل يتبادر إلى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين الفعل والقول أعني مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف
للاجماع فلم يلتفت إليه وإذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الأمر للايجاب تدل
على أن فعل النبي ﷺ أيضا يدل على الايجاب ضرورة أنه أمر وكل أمر للايجاب ولا يخفى أنه إنما
يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه
السلام للايجاب فرع على كونه أمرا فالحاصل أنه إذا نقل عن النبي ﷺ فعل فان كان سهوا أو طبعا أو
خاصا به فلا ايجاب اجماعا وإن كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وإن كان غير ذلك فهو يجوز
أن يقول حقيقة أمر النبي ﷺ بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال
الأكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه
وهو ان فعل النبي ﷺ للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله
لأنه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أتعجبين من أمر الله
وأمثال ذلك واحتجوا عن الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع
صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما
ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول أن قوله موجب فان قلت أي حاجة إلى الاحتجاج على الفرع
بعد إثبات الأصل قلت فيه تنبيه على أنه مع ابتنائه على الأصل وثبوته بأدلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا)
لما احتج الخصم على كل من الأصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع إشارة الى
جواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الأصل من وجهين الأول ان الأمر حقيقة في القول
المخصوص بمعنى أنه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
الأصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل أنه راجح على الاشتراك
لكونه أكثر وانما قيدنا بقولنا أنه موضوع له بخصوصه لأن مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين
لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان
والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني أن الأمر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن
امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بأن من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة أفعل يصح عرفا
ولغة أن يقال إنه لم يأمر والدليل الأول أعم لأن الثاني انما يدل على أن الأمر الذي هو مصدر لا يطلق
حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن
الأمر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في

لا تفعل والأمر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على أنه) أي على أن الأمر (للايجاب يدل على إيجاب فعل الرسول ﷺ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للايجاب احتجوا على الأصل) وهو أن الأمر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه إذا فعل ولم يقل أفعل يصح نفيه) أي نفي الأمر أي يصح لغة وعرفا أن يقال أنه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسمية أمر مجاز إذ الفعل يجب به) قوله إذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الأمر والفعل

الصحاح وفى هذا الكلام إشارة إلى ماسبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والأول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى أن الأول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الشأن والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو بمصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بأن تسمية الفعل أمر كما فى قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى إلى الفعل بالأمر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأنت أى قصدت وذكر الإمام فى المحصول ان الأظهر أن المراد من لفظ الأمر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشىء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الأصل وهو كون الأمر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة أو الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفريع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الأول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للايجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبى ﷺ للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدلال المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد إجماعا فلا يراد الفعل لأن المشترك لاعموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذى يستدل على كون الأمر للايجاج قولا كان أو فعلا فيكفينا أن نقول لا نسلم ان الأمر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ماستعرفه وأما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع الايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للايجاب مصير إلى ماهو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الإيجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال أن الموضوع للمعانى انما هى العبارات لاغير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالامر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لاتحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاء بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبى ﷺ فى أفعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفادا من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب أن يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لاغير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم

سلمنا أنه حقيقة فيه) أى فى الفعل (لكن الدلائل تدل على أن القول للايجاب لا الفعل) أى الدلائل التى تدل على أن الأمر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يراد بها الأمر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالضمير فى أمره إن كان راجعا إلى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وإن كان راجعا إلى الرسول فالقول مراد إجماعا فلا يحمل على الفعل لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة على أن الأمر للايجاب لا تدل على أن الفعل للايجاب (واللفظ كاف) أى الأمر القولى كاف (للمقصود وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل وإيجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على أنه أنكر على الأصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لأنه يستعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر) ١ الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة ٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الإرشادات كقوله تعالى وأشهدوا إذا تبايعتم ٥ الإباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين ٩ والتعجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الإهانة نحو ذق إنك أنت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لى ١٤ التمنى نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى ١٥ الإحتقار نحو ألقوا ما أنتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون (قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب فى النهى لاستعماله فى معان) وهى التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والإرشاد نحو لا تسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد (ولان النهى أمر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله فى معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الإحتمال يبطل الحقائق) اعتباره يمكن أن يراد بها حقائق الأشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر

على القائل كم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام إن جبريل عليه السلام أتانى فأخبرنى أن فيهما قذرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما أنكر عليهم ونعم ما قال الإمام الغزالى رحمه الله تعالى أنهم لم يتبعوه فى جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الأمر شرع فى بيان ماهو المدلول الحقيقى لمسماه أعنى لصيغة أفعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب بن سريج من أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى إلى أن موجب الأمر أى الأثر الثابت به التوقف لأنه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الإطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقيف إلى أن يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع الإشتراك اللفظى للوجوب والندب والإباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين إلى التوقف وتعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب إلا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه إلا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه إبلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها أى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى أى انكشف جعله للتمنى لأنه استطال تلك الليلة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد (قوله قلنا) إبطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان مع أن موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بأنه ليس موجب أفعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان موجب النهى أيضا التوقف لأنه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة القائلة أن الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الأول أنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات أو بطلان حقائق الألفاظ لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثانى إلا أن بان إنما ينافى القطع بأحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى أن الأمر محكم فى أحد المعانى بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعى أنه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر أما أولا فلأن الواقفين فى الأمر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لأن التوقف فى الأمر توقف فى أن المراد هو الطلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى أن المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما ثانيا فلأن الاحتمال فى الأمر والنهى احتمال ناشىء عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الإستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الأشخاص أو احتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع فى أكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا والحق أنه سقط ههنا شىء من قلم الكاتب والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا (قوله وهذا الاحتمال)

وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الأشياء ويمكن أن يراد حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فإن اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضا لم ندع أنه محكم وعند العامة موجبه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدنى والندب عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر إذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون مأمورا به واجبا إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لأن عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل لأنه إن أريد الفعل فإما أن يراد فعل القاضي أو المقضي عليه والأول لا يليق لأن الله تعالى إذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وإن أريد فعل المقضي عليه فالمراد إذا قضى بأمر فالأصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى إذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أو ندبه وإن أوجب ذلك فهو المدعى فعلم أن المراد بالأمر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الإيجاد) ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله

أي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء أن موجب الأمر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام والإشتراك مخل به فلا يرتكب إلا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الإباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لأن موجبه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب أو الندب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة فإن موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الإذن في الفعل ثم اختلف القائلون بأن موجبه واحد من هذه الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك أنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن إباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى انه الندب لأنه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الإباحة وكون المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لأنه كمال الطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للإباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا إثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الإجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية خوفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به لأنه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت قاصد إياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي ﷺ ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض أي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب إذ لا معنى للتحذير

إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والأصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الأمر أما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الأول فلأنه جعل الأمر قرينة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الأمر) أي إرادة الله تعالى أنه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون الوجود مرادا في كل أمر من الله تعالى لأن كل أمر فإن معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل أي كن فاعلا للصلاة وزك أي كن فاعلا للزكاة فثبت أن كل أمر أمر بالكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (إلا أن هذا) أي كون الوجود مرادا من كل أمر (يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لأنه مفض إلى الوجود وغيرها من النصوص) كقوله تعالى أفعصيت أمري

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان المأمور به واجبا إذ لا محذور فى ترك غير الواجب لا يقال هذا إنما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسئلة وعين النزاع على تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الأوامر للوجوب لأنا نقول لا نزاع فى أن الأمر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والأمر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السباق وأنه لا معنى ههنا للندب أو الإباحة بل الحذر عن إصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق للوجوب ولا نزاع فى أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع فى سياق النفى فى أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع أوامرهما بدليل وقوع الأمر نكرة فى سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فاكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه فى سياق النفى ثم لا بد ههنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه أنه إتمام الشىء قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أى حكم أو فعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أى خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الأول وأما اطلاقه على تعلق الإرادة الالهية بوجود الشىء من حيث أنه يوجبه فمجاز وثانيهما أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشىء على ما ذكروا فى قوله تعالى إذا قضى أمرا أى إذا أراد شيئا وذلك لأنه لو أريد فعل فعلا فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين ولو أريد حكم بفعل أو شىء احتيج إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل شىء أو إباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة يثبت المدعى وهو أن الامر بالشىء يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الامر فى قوله من أمرهم هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما فى الحكم من الإبهام أو الحال على أى المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءنى زيد ركوبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى وما منعك أن لا تسجد أى ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك إلى ترك السجود مجازا لان المانع من الشىء داع إلى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو إنما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم وإلا فله أن يقول إنك ما ألزمتنى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل إلا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ أمرتك دون أن يقول اذ أمرتك أمر ايجاب والزام دليل على أن الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى أن المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين الى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكونها بهذه

وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلى فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على أن الكلام فى الأزل لا يسمى خطابا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبين أى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الأمر أعنى كن أما على الثانى فظاهر لأن معناه نقول حدث فيحدث أى كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقيبه وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة الايجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بأمر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن وكما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن لأن معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس إلا أن المراد فى أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشىء على صفة من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أى حدوث الشىء فى أمر التكوين وحصول المأمور به فى أمر التكليف إلا أنه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بأن يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما فى أمر الإيجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف إذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وإن كان ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن إلا أن يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر إلى لزوم الوجوب له لأن الوجوب مفض إلى الوجود نظرا إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ماذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن اعتبار جانب الأمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى إلى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالأمر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا من الوجود وقلنا بتراخى الوجوب إلى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بأنه الوجوب قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به فى أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الإرادة بوجود الشىء على ما تنبىء عنه الآية فالاولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت أمرى اى

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في (وابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة)

أي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي أن يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وإن اريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم أن الامر إذا كان حقيقة في الوجوب فاذا أريد به الاباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الإسلام رحمه الله تعالى هذا وتاويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما إذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزأه أو معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الإسلام رحمة الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة أن اطلاق الامر على الإباحة أو الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة

تركت موجبه دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها أي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق ٭ وأما دلالة الاجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلاتفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الألفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار أنه أيضا للوجوب بالدلالة المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي أن قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى إذا أريد بالامر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص أنه مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين أحدهما أن فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الأول وهو أن الامر حقيقة إذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لادلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن اطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن اطلاق لفظ ا م ر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجازا فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

ماموراً

مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر لا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بأن الأمر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأدية إلى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وإلا فان استعمل في عينه فحقيقة وإلا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في الندب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك لا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل أن ليس الندب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى ما اختاره فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو أنه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للندب والاباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة أو الندب استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان الشجاع والأسد (والأصح الثاني) وهو إطلاق اسم الكل على الجزء لأنا سلمنا أن الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا أن الأمر للاباحة هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لأنه يدل على كلا جزأيه لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترك أصلا بل إنما يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر الوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الأصل لا بلفظ الأمر فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لأن الأمر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما) أي الإباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الاخاطري

(هذا إذا استعمل و أريد الإباحة أو الندب ما إذا استعمل فى الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لأن هذه دلالة الكل على الجزء. و المجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولم يوجد) أى هذا الخلاف الذى ذكرناه وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة إنما يكون ذلك إذا استعمل الأمر وأريد به الندب أو الإباحة أما إذا استعمل الأمر وأريد به

الوجوب ثم نسخ الوجوب و بقى الندب أو الإباحة على مذهب الشافعي فالأمر هل يكون مجازا أم لا فاقول لا يكون مجازا لأن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التى تثبت فى ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لأن أضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم و لسؤال السائل فى الحج ألعامنا هذا أم للابد) سأل أقرع بن حابس فى الحج ألعامنا هذا أم للابد فهم أن الأمر بالحج يوجب التكرار) قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا و أقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزوم لتجدد السبب لا لمطلق الأمر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما أصلا لأن لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن أو بمجموع الأفراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) أى لا يقع على العدد المحض (فى طلقى نفسك يوجب

فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك و الإباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل و لا فى الترك و أن المأذون فيه جنس للواجب و المباح و المندوب و المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه و المناقشة فى أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الأمر حقيقة فى الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم و المنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الأمر فى الندب و الإباحة و إرادتهما منه و لا ضرورة فى حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل فى جنس الندب و الإباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر أن الأمر لا يدل على جواز الترك أصلا إن أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد و إن أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع إجازة الترك و الإذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل و الاذن فيه قلت كما صرحوا باستعمال الأسد فى الانسان الشجاع و ارادته منه فان ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا من حيث أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل و الاذن فيه كان استعمال صيغة الأمر فى الندب و الاباحة من حيث أنهما من أفراد جواز الفعل و الاذن فيه و يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل فى الشجاع و يعلم كونه إنسانا بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه و بالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل و لا تفعل عند قصد الاباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل و مدلول الثانى جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب و قولنا هو للاباحة إذ المراد أنه مستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل و المراد بكونه للاباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى حيوان أو يطير حيوان فانه مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل فى الانسان و الثانى فى الطير و لا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا إذا استعمل) يعنى أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعا و أن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة و بقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل و امتناع الترك و دليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الإطلاق و أما عند قيام الدليل فلا نزاع و حاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم و دلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب و بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فى اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده وتكراره

و تكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة فى أوقات متعددة فان كان الأمر مطلقا يجب فيه المداومة وإن كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود إلى الصلاة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وإنما الخلاف فى الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الزمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ألعامنا هذا أم للابد ولا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم أن لا حرج فى الدين وأن فى حمل الأمر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الامر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى أكثر الكتب أن السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد ولا تعلق له بالامر وأما حديث الاقرع بن حابس فهو ماروى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ماهو المستفاد من الأمر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثانى مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة ومتكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب به قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار فى أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع أنه لمطلق الامر بل المقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فى مسئلة إن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات مالا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد مما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين) لأن الثلاث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى إن دخلت الدار فطلقى نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى أن يثبت التكرار وإنما قلت ينبغى لأنه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي إلا اشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت إلا بالنية فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فان زعمت أنه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب إذ لا نعني باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرعوا على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع يسار السارق في السكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على أن المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف إليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات وإلا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة إذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته إلا حينئذ وهو باطل بالإجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالإجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الإجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود أيمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسألة على مصدر الأمر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للإجماع على أنه لا يقطع بالسرقة إلا يد واحدة وقطع اليمين مراد إجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وإنما عدل عن تقرير القوم لأن اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه أن المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا (قوله فصل) لا نزاع في أن إطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء إلا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار، فصل الاتيان بالمأمور به نوعان أداء) أي تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) أي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت به ليشمل النفل

استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانيا لخلل في الأول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لا على الأول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الإعادة قسم مقابل للأداء والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أولا بناء على أنه متعلق بقوله فعل فان الإعادة ما فعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء وان قوله في تعريف الأداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به إذ الوجوب إنما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر كفعل الصلاة في وقتها أو إيتاء ربع العشر والحاصل أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة إلى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض إيجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها إليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات والأمانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالأمر دون الواجب به ليعم أداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبني على كون المتروك لا مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما إذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير إلى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع أن المماثلة فيه أدنى فان قلت يدخل في تعريف الأداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الأمر كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون إلا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الأمر وان جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب أداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الأمر ولم يتعرض للمباح إذ ليس في العرف اطلاق الأداء عليه كالاصطياد مثلا إلا ما ذكر صاحب الكشف من أنه ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والإباحة بان الكل موجب الأمر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الإسلام هو أنه قد يدخل في الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والإباحة والندب لفظا أو يجعلها

(ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لأن القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف

موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء. لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو معنى وقد أطلعناك على أن المراد بالأمر هنا لفظ الأمر لا صيغته وانه اشارة إلى ماسبق من الاختلاف في أن الإسم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو راجحا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالأمر الواجب والمندوب وإن كان صيغة الأمر مجازا في الندب فان الأحكام الثابتة بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لامحالة ولا يدخل المباح لأنه لم يثبت بالأمر إلا على قول الكعبي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين من اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم أي أديتم فاذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت أداء ظهر الأمس وأما بحسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام وأن الاداء مجاز في تسليم المثل لأنه ينبيء عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لاخلاف في أن القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء في عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بالسبب ههنا مايعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجود كالوقت مثلا وإلى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء احتج الفريق الأول بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الابنص إذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيآتها وإثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لأنا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال أن للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه إلى ما وجب عليه لأن خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع إقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت والأوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو إدراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بأن يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي إزالة المأثم شرعا وإن لم يماثله في إحراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل إذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الإثم في العمد بالنص والإجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم أن إيراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن

الوقت لا يعرف له مثل الابنص وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الاداء لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون إلا بالاثم إذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك (وإذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو أن القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء. فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لأن القياس مظهر لا مثبت

(فان قيل فهذا الأصل)وهو ان القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى أن يجوز فى رمضان آخر)أى إذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغى أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء والأداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر (قلنا القضاء ههنا يجب بما أوجب الأداء)أى النذر (وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه)أى الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط فى رمضان بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا)أى عارض شرف الوقت

(بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد يستوى فيه الحياة والموت) وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجبا لصوم مقصود) أى لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والإشارة ترجع إلى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما كان الأداء وجب معه فكأنه يرد عليه أن فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأن ما ثبت بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصانا فالزيادة هى أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من إمكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريقة الأولى ووجه الأولوية أن العبادة مما يحتاط فى إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الأولى

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لأن الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى أيام أخر والصلاة فى وقت آخر من غير تعرض لشىء آخر بل مع إيماء إلى أنه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه فى أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق أصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الأداء قلنا لا نسلم أن النص لايجاب القضاء بل للإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضيا له ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه أنه أمر بالصوم وبإيقاعه فى يوم الخميس فلما فات إيقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال لله على أن اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشير إلى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر لجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم أنه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما إذا نذر ابتداء أن يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد أو السبب الأول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم وإلا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى لفظ فخر الإسلام رحمه الله

تعالى إشارة خفية إلى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف اياه
على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب
الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى ان
الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف أثر في إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله
إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما
احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الاعتكاف أولى فاذا عاد
لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام
لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون مما يلتزم
بالنذر بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضيء جاز أداؤها به ولم يحتج
إلى وضوء لأجلها وقوله وإنما جاء هذا النقصان أي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه
الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم
يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا
الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة
هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت القدرة أي
على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه إذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى
صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف
الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا أي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط
ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو ان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة
بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعودة إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن
بصوم مقصود مخصوص به وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن
الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران
أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو
تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو
خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف
أما الأول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك
إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى
لا يسقط إلا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت
ما يثبته خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لأن قوة السبب وكثرته

أدعى إلى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة إلى ماذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه إشارة إلى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف، وجب لصوم مقصود الا أن عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل بفتح اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد إلى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف وتعريفه أخرى مبني على أنه علم إذا قصد به معين ومنكر إذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين إلا أن قوله في تقرير السؤال ولا يجزيء في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه وإلى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحذف لتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لأن نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له (قوله إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لأن الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الإثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت) فقيل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الأداء والآخر إيجابه بسبب جديد هو التفويت والأول أحوط والازم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما إذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالإسهال مثلا وقيل أحدهما إيجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله والأول أحوط لأن فيه اسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بايجاد ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلا على الأحوطية بل بيانا لامكان إيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان إلى الكمال أولى لأن الأول عود من الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الأحوطية يدل على أن المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب

(والأداء إما كامل وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة أو قاصر إن لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفردا أو شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه أداء باعتبار الوقت وقضاء لأنه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكأنه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره (وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلا لا بالاقامة ولا بالسفر (١٦٦) (وإن لم يفرغ) أي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم أربعا لأن نية الاقامة اعترضت على الأداء فصار فرضه أربعا (أو كان هذا المسافر مسبوقا) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقا أي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم أربعا لأن نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام أو قبله ونوى الاقامة يتم أربعا لأنه أداء فيتغير بالاقامة) لأن عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الأداء فيتم أربعا (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لأجل أن اللاحق كأنه ان خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي إذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية) وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الاخفاء. قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

اللفظ (قوله والأداء) قد سبق أن المأمور به اما أداء أو قضاء ثم كل منهما اما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض ان كان فيصير أربعة وإلى هذا أشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض إما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة واليه أشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الأمر أداء وقضاء وكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب الاجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن تقسيم مطلق الأداء إلى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما إلا أن المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار أي الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر واما شبيه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح وإلا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدى كلها بالجماعة وهو الأداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الأداء القاصر أو يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الأول فهو أيضا قاصر وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبيه بالقضاء. وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة إلى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا أي فيما سبق به فيكون أداؤه قاصرا في التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم إلى أن القاصر والشبيه بالقضاء هو أداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذي أدرك أول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه في هذه الحالة كالأداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام أداء ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لا شبيها بالأداء (قوله في الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى أن دخول المصر أو نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لا يتغير) لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل (قوله واما القضاء) يعني أنه اما محض بمثل معقول أو غير معقول واما غير محض (قوله وثواب النفقة للحج) يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لأن النيابة لا تجري في العبادات البدنية إلا

أدعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الأركان لأن ابطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لايقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) أى لا نقضى لأن ابطال الأصل الخ (إذا أدى الزيوف فى الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية فى الصلاة قياسا) أى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغى أن لا يقاس عليه غيره وأما

أن فى الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الآمر عملا بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الإنفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج يسامح لأن التمثيل اما للقضاء أو المثل والثواب ليس شيأ منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفائت فى الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكاة لانه اما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بأن يقضى صلاة معتدلة الاركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) أى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات فى فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفى الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أى قلنا بوجوب الفدية فى الصلاة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين أو القيمة فى الاضحية لأنها عبادة مالية تثبت فى قربة بالكتاب والسنة والأصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا أن التصدق بالعين نقل فى الأضحية إلى اراقة الدم تطييبا للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة فى أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلكت المعينة أو لم يعين شيأ احتياطا فى باب العبادة وأخذ بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله فى الوقت وفى معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظر الى عبارة المتن الا أنه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام شرح (قوله لم يبطل بالشك) أى باحتمال أن تكون الاراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجىء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لأن كون الأصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الأسفل من البدن انما يتحقق القعود بانتفائه لأن استواء أعالى البدن موجود فى الحالين الا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أى وكتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

الأضحية فلأن اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة فى الأضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال فى هذا الموضع نرجو القبول (فى الأضحية لأن الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا أنه نقل إلى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الأصل فى العبادة المالية التصدق بالعين (فى الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين فى الوقت يجوز (فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا) الإشارة ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت (إذ جاء العام الثانى لم ينتقل إلى التضحية لأنه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاء يشبه الأداء) عطف على قوله واما بمثل غير معقول (كما إذا أدرك الإمام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه) أى كبر تكبيرات الزوائد (فانه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالأداء، وحقوق العباد أيضا تنقسم إلى هذا الوجه فالأداء الكامل كرد عين الحق فى الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون

من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الأن الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة إشارة إلى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الإستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم فى سائر الديون لأنها إنما تقضى بأمثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء إذ لا معنى له إلا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداء فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل (قوله والقاصر) يعنى إذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين بان استهلك فى يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث فى يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه أداؤه ويتفرع على قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع البائع بكل الثمن لأن يدى المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففى لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملا (قوله وكاداء الزيوف) جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجارة فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله أن يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشىء لما مر من أنه لا يجوز ابطال الأصل بالوصف وهذا أداء باصله إذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية أو دين أو غيرهما) بأن كان حاملا أو مريضا (حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف إذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لما مر

(والأداء الذى يشبه القضاء كما إذا أمهر أباها فاستحق) صورة المسئلة أن يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث أنه عين حقها أداء) أى تسليم الزوج إليها أداء (فلا يملك منعه) أى إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها (ومن حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فأتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشىء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشىء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أى الذات مع الاعتبار لأن العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه إليها ويملك

الزوج إعتاقه وبيعه قبله) أى بيع العبد قبل تسليمه إليها (وإن كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لأنه مأمور بالأداء لا بالتغرير وربما يأكل الإنسان فى موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله

إذا كان قائما فعلم أن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى أن يجعل قيدا للتمكن من المقبوض لا لكون الأداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والأداء الذى يشبه القضاء) كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعتق الأب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لأنه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث أن العبد عين حق المرأة لأنه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه أداء أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما إذا باع عبد فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى إذا طلبه لانفساخ البيع لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف فى العبد بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوج لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما أنه لو قضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على أنها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى عليه الصلاة والسلام (قوله ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشىء ومن وصف مملوكيته لأن الشىء الذى يحكم الشرع بحرمة التصريف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر إنما هو الشىء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشىء بقيد المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة (قوله ومن الأداء القاصر) فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة وأخره عن ذكر الأداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه إلى مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بأنه الطعام الذى غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد فى كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المغصوب إلى أنه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بأن كان دقيقا فخبزه أو لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالإطعام لأنه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى رحمه الله تعالى بأن الغاصب مأمور بالأداء ولم يوجد لأن ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون أداء مأمورا به وإنما قلنا أنه تغرير لما جرت

ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة إذا نقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فاذا أفضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (إذ القتل اتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع فى محله (فصار كما إذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أى هذا الذى ذكر أن القتل أتم أثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وإنما يدخل فى جزاء المحل) أى إنما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل أرش الموضحة فى دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا أثر الجرح فهذا منع

به العادة من أن الإنسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى أو الشرع وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الأداء بتسليم عين حقه اليه إلا أنه بطل معنى الأداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال أنه نكتتان احداهما أنه تغرير والتغرير لا يكون أداء لأن التغرير منهى عنه والأداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأمور به والثانية أنه أداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا أنه أداء حقيقة لأنه أوصل المغصوب إلى يد المالك أصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما أعاد إلا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عن تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى أداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الأداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد إلى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك أعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الأكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية إلى أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الأداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالإنفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل (قوله فى قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقدير إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الأحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القاتل قبل البرء (قوله وعندهما) ليس للولى أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فاذا أفضى إلى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لأن القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما إذا قتله ضربات فليس للولى فيه إلا القتل

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء الأعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فإن قيل هى فى العقد متقومة) أى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لأن ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا بأموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فتكون فى نفسها كذلك) أى لما كانت المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولأن تقومها ليس لاحتياج العقد إليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فمع أنها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا أنه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى أنه لا يقاس كون المنافع مقابلا

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى أيدى الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو أنها عند الشافعى رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعى رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بأن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها و بالإتلاف بأن يستخدم العبد و يركب الدابة و يسكن الدار مثلا وعند أبى حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لأن الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر إذ لا يخفى أن انعدام الالوان فى كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثالها فى كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهى راجعة إلى المنافع إذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الأموال (قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى) منع لقوله ما ليس بمتقوم فى نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لأن تأثير الشىء فى الشىء يجوز أن يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد أما الأول فلأن الحكم فى الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه وأما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى فان له أثرا فى إيجاب المال فى مقابلة ما ليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما يؤثر فى صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا فى جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع (قوله هو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة أولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد (لهذا) أى لكونه التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له أثرا فى إيجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولى القتيل إذا قتل القاتل) أى لا يضمن غير ولى القتيل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولى القتيل شيأ الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

(والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما إذا أمهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز) أي عن اداء الأصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان) أي الأصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) أي الأصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

(فصل لا بد للمأمور به من الحسن) هذه المسئلة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذي زلت في بواديها أقدام الراسخين وضلت في مباديها أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعني الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا والقبح

الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فإن الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المساحة كالنكاح وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على أن العبد بجهالة وصفه لا يمكن أداؤه إلا بتعينه ولا تعين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى ان كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه وبالنظر إلى الثاني تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشيئين فيخير الزوج إذ التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا أن قوله وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في إصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الأصل وهو العبد لا يتحقق إصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون إلا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع أنه لا بد للمأمور به من الحسن لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لأن قول القائل اشرب على سبيل الالزام أمر لغة وقد اختلفوا في أن حسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظه في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وأصل العبادات كان الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعني مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح النهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فانه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم أن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى أنها أصل لفروع كثيرة وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول إليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة إليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها وبحارها ما وصل إليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده إلى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطأ في مقدماته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لأفعاله مستقلا في إيجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أي الثابت في نفس الأمر وهو الحاق أي الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه أي عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وفقت) أي جعلت واقفا عليه ووفقت أي جعلت الأسباب متوافقة لايراده فالأول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم أن العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبيح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقا أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على أمرين أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أن عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبيح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبيح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عند الأشعري ما أمر به) سواء كان الأمر للايجاب أو الاباحة أو الندب (والقبيح مانهى عنه) سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة (وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (ومايذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالوجوب والمندوب، وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وما ليس له ذلك) أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان إلا

والقبح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ماهو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الأمرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (قوله لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده) أي عند الأشعري والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لأنه مالك الأمور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على أنه ليس بمأمور به على ما مر ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والأوضح أن يقال القبيح مانهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا أو عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر أي الذي ان شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لأن ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الأول فانه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل إلا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الأول أن الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أن المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول ان أريد بماله أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وإن

الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي) لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على أصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الأصلين أما الأول فقوله (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له والا يلزم قيام العرض وضعفه ظاهر) أي ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وان

عنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وأما الثاني فقوله (ولأن فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا او الاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما أن يكون متمكنا من تركه أو لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان يتكلم في ذلك الاختيار أنه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا قيل وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وأيضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما أي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لأن المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطراري والاضطراري يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا

أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت أن هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لاثبات الأصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لأن نقيضه لا حسن وهو عدمي وإلا لما صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أو الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن الحاصل قيامهما معا بالجوهر إذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وأيضا معنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته أن قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الأول أنه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع أنه مشترك الالزام لأن الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

قيل هو أمر اعتبارى لاتحقق له فى الأعيان ومثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلى وجوديا قلنا الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلى جار ههنا بعينه وأما الثانى فتقريره على ماذكره المحققون أن فعل العبد غير اختيارى لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وإن كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لايوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولايخفى أنه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ماوقع فى تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لاحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك إلى ماذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا إذ لامعنى للاختيارى إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح إن أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفى الخاص لايوجب نفى العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقيا إذ لابد للاتفاقى من وجود العلة أعنى جميع مايتوقف عليه لأن الممكن لايقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لانسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار إلى الجواب بأنا ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهى إلى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لأن الاختيار صفة متحققة لاأمر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الأول انا نجد تفرقة ضرورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الأخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى أنه يجرى فى فعل البارى تعالى فيجب أن لايكون مختارا وهو باطل الثالث أنه يلزم أن لايوصف فعل العبد بحسن ولاقبح شرعا لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا اذ لامعنى للاختيارى إلا مايترجح بالاختيار والحاصل أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الإرادة لاينافى ذلك فالمرجح هو الإرادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاتأثيرها وعن الثانى بأن مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بأنه اذا كان مايجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما إذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وأنه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين أعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لايعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالإيقاع كما للمتحرك فى كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بأنه اذا وجب عند وجود المرجح لايكون اختياريا إن أريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات

(قوله المقدمة الأولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما إذا قام فحصل هيئة هى القيام أو تسخن فحصل له صفة هى الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هى الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن أن يقال انه شىء وقد خفى على كل الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ماسنح لخاطرى وهذا مبنى على أربع مقدمات (المقدمة الأولى) أن الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازائه ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان أريد بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان أريد بها إيقاع تلك الحالة فهى المعنى الأول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الأول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج إذ لوكان لكان له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا إلى مالايتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الأمور الواقعة فى الخارج وهو محال ولأنه يلزم أنه إذا أوقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد أمورا غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على أن كون الإيقاع أمرا غير موجود فى الخارج أظهر على مذهب الأشعرى فان

التكوين عنده أمر غير موجود في الخارج (المقدمة الثانية) كل ممكن فلابد من أن يتوقف وجوده على موجد

والا يكون واجبا بالذات
ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف
عليه وجوده يمتنع وجوده
والا أمكن وجوده وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه
محال وههنا يلزم لأنه ان وقع
بدون تلك الجملة لم تكن
هي جملة ما يتوقف عليه
والمفروض خلافه وان
وجد تلك الجملة يجب وجوده
عندها والا أمكن عدمه
ففي حال العدم ان توقف على
شيء آخر لم يكن المفروض
جملة وان لم يتوقف على شيء
آخر فوجوده مع الجملة تارة
وعدمه أخرى رجحان من
غير مرجح وهو محال فان
قيل لا نسلم أنه محال بل
الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير أن
يوجده شيء آخر محال ولم
يلزم هذا المعنى قلت قد لزم
هذا المعنى لأنه ان أمكن
عدمه مع هذه الجملة يجب
ان لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لأنه لا شك
أنه في زمان عدمه لم يوجده
شيء ففي الزمان الذي وجد
ان وجد بايجاد شيء آخر إياه
يكون الإيجاد من جملة ما
يتوقف عليه وجوده فلا
يكون المفروض جملة وان
وجد من غير إيجاد شيء
آخر إياه لزم ما سلمتم استحالته
فثبت أنه لا بد لوجود كل
شيء ممكن من شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده عند وجود جملة

ما يتوقف

المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الأول أنه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير أن الايقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع الإيقاع بين الإيقاع كما في لزوم اللزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ لأن استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني أنه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئا أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الإيقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضا فعله أما لو أوجد شيئا بايقاعه وكان إيقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزامي ان الإيقاع معناه التكوين ومذهب الأشعري أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والإلزام ليس بتام لأن مذهب الاشعري أن التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الإيقاعات ويمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر إلى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير فتوقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الاحتياج إلى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا أي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا إذ لا نعني بالواجب إلا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد وأما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الأولى فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة فلأن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان الملزوم ظاهر وأما الثانية فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة وكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن

ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الأول فلاستلزامه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر أي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلول لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة فجوابه أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملته الإيجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وإن لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا إيجاد شيء إياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها إذ يكفي أن يقال فلزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجده شيء إلى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لأن الكلام في الممكن وان أريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم وإلا لأمكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر إلى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر إليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر إليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال أن الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا إذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته أحد الامور وانتفاؤه إنما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن الايجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور أنه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد أولويته لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا إلى أن الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون أن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره أي وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعتراض الحكماء عليه بأن اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول (قوله واعلم) أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجده واعلم أن ما زعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لأنه ان أريد السبق الزماني فمحال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان أريد سبق المحتاج إليه فكذا لأنه

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب منها ضرورة أن الوجوب معلولها فالوجوب ليس إلا مقارنا
بحيث لايحتاج الوجود إليه وكل منهما أثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر أحد المتضايفين مؤخرا من حيث أنه يحتاج إلى الآخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج إليه وأيضا مقارنا مع أنه فى الحقيقة واحد (المقدمة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم أنه لابد أن يدخل فى جملة مايجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لايكون تمامها قديما لأن القديم ان أوجبه فى وقت معين لحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان أوجبه لافى وقت معين لحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة أمور لاموجودة ولامعدومة فهى اماموجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اماقدم الحادث أو انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهى لاتصلح علة الموجود وأيضا وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة واما الموجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لأن هذه القضية

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان أريد السبق الاحتياجى وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلة محتاج إلى وجوبه على ماهو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه ان أريد الاحتياج فى العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل وجوبه بل الأمر بالعكس وان أريد فى الخارج وفى نفس الأمر فاما أن يراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا إليه إذ النزاع إنما هو فى أنه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثانى فلأن الوجوب إذا كان مما يحتاج إليه الوجود كان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلة التامة لما مر من أنه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثرا للعلة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل أن كون الوجوب أثرا للعلة التامة التى هى جملة مايتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثر الشيء وجزأ منه وقد ثبت الأول فينتفى الثانى والجواب أن المراد السبق الاحتياجى إليه فى نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع مايتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على أنه اعتبار عقلى وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أبيتم هذا الاطلاق وزعمتم أن ماسوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض مايحتاج إليه وجود الممكن فنقول ان أردتم بقولكم لايجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئى فهو لايضرنا وان أردتم السلب الكلى بمعنى أنه لايجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة مايتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولافساد فى ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لامحالة (قوله ثم العقل) كأنه تنبيه على منشأ الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل أن يعتبرهما معا نظرا إلى ترتبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث أنه محتاج إلى الآخر ومتقدما عليه من حيث أن الآخر محتاج إليه كالاخوة مثلا فان أخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا باعتبار الاحتياج إلى الوجود وقد نبهناك على أن الوجود يتوقف على مالا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لايوجب مقارنتهما ولا ينافى تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه وأيضا لاخفاء فى أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وأن توقف المعية لايقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لايجب أن يكونا متضايفين اللهم إلا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة مايتوقف عليه وجود الحادث لابد أن يشتمل على أمر ليس

بموجود

بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو أمر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم إلى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم وإلا فان استقل بالكائنية فموجود وإلا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل أن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وإن لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شىء اياه لأنه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شىء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التى من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر أنه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى أن يقال لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والأقسام باطلة بأسرها أما الأول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شىء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شىء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شىء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شىء من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى أنه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما فى الباب أنه لا يدل على وجوده وأما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولأن الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لأن هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شىء ما إذ لو توقف على عدم شىء ولنفرضه عدم عمرو فاما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الأول فلان عدمه السابق قديم أى أزلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب أن العدم الذى هو بعض أجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند إلى الواجب وإلى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فان قيل الكلام إنما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم إلا أنه لازم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها أزلى ضرورة استناده الى القديم وأما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شىء مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا فيزول بأن يصير معدوما واما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال بزوال الموجود فقط لأنه

ثابتة وهى أنه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شىء إذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لأن العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن إلا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقائه وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لأنه لا يصير معدوما إلا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه وهلم جرا إلى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود وإما أن يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضناه وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف وإذا ثبت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شىء من تلك الموجودات ثم هكذا الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن إلى شىء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث

حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فكأنه قال إما أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن انعدام ذلك الجزء لا يمكن إلا بزوال جزء من علة وجوده أو بقائه ونتقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون إلا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلأن زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لأن ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لأنا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لأنه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما توقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لأن التقدير أنه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا أنها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقرة اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك أن لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفتقرة إليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو إليها المستندة

إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب، ذعدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع أن الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفاء فى أنها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لايكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم، فان قلت لم لايجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أى وقت شاء قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى أى وقت أوجد المختار ذلك الحادث واما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما يسمى إرادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لايتحقق فينقل الكلام إلى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لابد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا إلى الواجب على مامر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلايكون صدوره رجحانا بلامرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولاشك أن الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلايفيض من الموجب إلا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان وإذ قد بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أنه لابد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل فى جملة مايتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب، فان قيل لم لايجوز أن يكون من جملة مايتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لالارتفاع شيء من الموجودات التى تفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لايتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلايلزم ثبوت أمور لاموجودة ولا معدومة أجيب بانه لايتصور الحركة إلا بان يوجد أين أى كون فى مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالاين أو الوضع الأول يمكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلاتحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لاتكون أثرا الموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف توجب أثرا يجب زواله، فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وإن كان أفراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر، فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية قلنا نعم لكن لايمكن أن يكون فى طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الإمكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلايكون المطلق معلول الموجب ولاأفراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لايدفع ماذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات حادثة من النفوس الفلكية لاإلى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الإيجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمرا محققا موجودا والااحتاج إلى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الأمور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الإيجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب أن المعلوم قطعا هو أن الفاعل أوجد شيئا وهذا لاينافى كون الايجاد أمرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج إذ لايلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد أعمى فان الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالأمر الذي يسمونه حالا داخل فى أحد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح إلا فى قوله (١٨٢) وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا إلى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع فانه يمكن أن يدخل فى العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا إلى الواجب وإن فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لا نسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون إلا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الايجاب لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجب إذ لا شك أنها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما أن يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل أو يكون إضافة الإضافة عين الأولى واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان إيقاع الحركة كانت غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لأحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب على تقدير الإيقاع إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد إذ لا وجود للايقاع

ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمرا متحققا موجودا فى الخارج (قوله فان قيل) تقدير السؤال على ما سبق إليه الاذهان إنا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالأمر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود وإلا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذى أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تميز فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بأن دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بأن ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا واما أن يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز أن يدخل فى علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجودة فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأن الايقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم إلا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة إن جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا يلزم الخلف وذلك لأن الاضافيات التي لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والأخوة والايقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلقت الإرادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا انه لم يصرح به لانسياق الذهن إليه من قوله لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يفتقر إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم أنى لو لم أزده فى شرح هذا الكتاب، على تقدير هذا الباب، بل على توجيه هذا السؤال والجواب، لكنى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق، فازادوا على اتعاب النواظر والأحداق وأنى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة إلى ما تفردت به لطال الكلام، وكثر الملام، والله الموفق للمرام (قوله فيثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الايجاب لأنها ان

كانت منتفية فى شىء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشىء بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وإن لم تكن منفية فى شىء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شىء من الأزمنة فان قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الأمور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كايجاد المعلول الأول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعلق بقول المستندة إليه وإذ قد افتقرت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه اما أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفتقر كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما أن يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا أيضا ليس بسديد لأن العقل جازم بأن ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لأن الايقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لأن العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والأظهر أن يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الأول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب (قوله واعلم أن اثبات) الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على أن الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بأنه اما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما

واعلم ان اثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج وجوده إلى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الأمور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

(المقدمة الرابعة) الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لأنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح فقط أو المتساوي أو المرجوح والأول باطل لأنه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلا

وكذا ترجيح الراجح باطل لأن الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية فالترجيح لا يكون إلا للمتساوي والمرجوح ولأن كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة العدم ومساو له بالنسبة إلى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم أن الإرادة لا تعلل كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل لأن ذات الإرادة تقتضي ماذكرنا وإنما يمتنع رجحان المرجوح أو المتساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح وباطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلامرجح محال بمعنى أن وجوده بلا موجد محال يلزم

الثاني فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة أن الرجحان بلامرجح) أي وجود الممكن بلاموجد باطل وكذا الترجيح بلامرجح أي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الأول أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للمساوي أو للمرجوح والأولان باطلان فتعين الآخران أما الأول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلوجاز ترجيح الراجح أي إثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وإما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لامحالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية فيفتقر وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فان قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لاشيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح أي إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وإن كان المدعى بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون إلا للمساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة إلا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساو لعدمه نظرا إلى ذات الممكن ومرجوح نظرا إلى ماهو الأصل السابق أعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فإيجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا إلى الذات وللمرجوح نظرا إلى العلة الثالث أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاب بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك، فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الإرادة والاختيار لا يعلل بأنه لم اختار هذا دون ذلك لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم أوجب هذا دون ذاك، فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساوي والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل إياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لأن معنى الترجيح إثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا وإخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو أن الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة إذ العمدة فيه أنه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلامرجح فينقل الكلام إلى موجده فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن هذا الاستدلال إنما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد، قلنا إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجود بل حال فلا

مع أنه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول الموجود إما أن لايحتاج فى وجوده إلى غيره أو يحتاج ولابد من الأول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية و بداهتها الفاعل هو المرجح فلايلزم وجود الممكن بلاموجد وأيضا إنما أوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على أنا

نقول إن وجب المرجح فى المثال المذكور فاما أن يجب بحسب نفس الأمر وهذا باطل لأن الاعتقاد الذى لايطابق لما فى نفس الأمر كاف الأفعال الاختيارية وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضا إذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض فعلم أن المراد بقولنا أن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لأنه يصير راجحا قبل الوجود إذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أراد بالفعل الحالة التى تكون التحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلايلزم الجبر على انا قد أبطلنا هذا التقدير لكن إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا اما بالقول بأن اختيار الاختيار عين الاختيار فلايلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الأول وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد بالفعل

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو فى ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالإرادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لايبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بأن يقال لابد من موجود لايحتاج فى وجوده إلى الغير قطعا للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب لا إلى نهاية أو الدور ان عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذى لايحتاج فى وجوده إلى الغير لايلزم أن يكون واجبا إلا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها فى اللفظ (قوله وأيضا) يعنى أن المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وإنما يذكرون المثال سندا للمنع أى لم لايجوز ترجيح أحد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم إلا منع التساوى أو عدم المرجح فيه (قوله على أنا نقول) على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجح فى نفس الأمر باطل قطعا إذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا إلى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لايستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز أن يكون راجحا فى اعتقاده وهو لايعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذى به يصير أحد المتساويين راجحا ليؤثر الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم أنه لا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وأن الممتنع إنما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب الى جانب الوجود لأنه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وإنما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم أيضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله إذا عرفت) هذه المقدمات الأربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره

الإيقاع فيعين ما قلنا فى الإيقاع هذا الذى ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا إلى اثبات ماهو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أى ماهو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها مرافقة لإرادتنا لأن الإرادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الإرادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى تشتاق إليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى أن تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية وأيضا

أن المراد بالفعل فى قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة وأما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والإيقاع كايقاع تلك الحركة فان أريد الأول فالجبر أى عدم اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر إذ الجبر إنما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا أن اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوب الجبر على شىء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم تنقل الكلام إلى الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع فان قيل تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على ان إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من أن اسناد الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالإيقاع مثلا ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الإيقاع وعدمه متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أى وقت شاء ترجيحا لأحد المتساويين باختياره وإن إريد الثانى أى الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضا لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع وإنما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى ههنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة

(قوله فالآن جئنا إلى اثبات ماهو الحق) قد ورد فى الحديث أن القدرية مجوس هذه الأمة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وأيضا قائلون بأن الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق إبليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع أنه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى والمحققون من أهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف رحمه الله تعالى أورد على ذلك دليلين الأول حاصله أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصدا واختيارا فى بعض الأفعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الأسباب التى من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئا وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ماهو المدعى

(قوله وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة الا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على أن الإرادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملائمته وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم

نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كانحدار إلى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر أيضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم أن العلم الوجداني قاض بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم أن المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الأعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان اختيار

العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها إلى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله خلق هذا الصرف مقصورا لأن هذا ينافي خلق القدرة لحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن لاختياره تأثيرا في فعله أيضا) وإنما قال أيضا ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر. برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلا وأن يجب وجوده بالغير فإن كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وإن كان يتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الأمر أو لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون الا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى إذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالأمر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا إن ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع

لأن المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف أن الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة وبالعكس (قوله نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر) فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صبب وهو ما انحدر من الأرض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا إليه من أنفسنا كالمشي إلى محبوب بخلاف المشي إلى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء أيضا إلا أن بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لأنه إنما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد وإلا لتسلسلت الاختيارات فأجاب بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الإيقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

وصنعه يجب أن يكون فى أمر لاموجود ولامعدوم لافى أمر موجود لأن صنعه فيه اما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثانى فلان وجود ذلك الأمر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك العدم إن كان عدما سابقا فهو قديم لاصنع له فيه وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع للعبد إزالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لايكون الا فى أمر لاموجود ولامعدوم وذلك الأمر لايجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر فى فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الأمر لايجوز أن يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لايجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدورة إلا أنه فى الخلق يصح انفراد القادر بالايقاع المقدور وفى الكسب لايصح وأيضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لافى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخالق ايجاد الفعل فى أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه فى محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لاينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعى لاينافى تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بأن فعل العبد بخلقه وارادته لاينازعون فى توقفه على أمور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لاشك أن بعض أحوال الحيوان لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ماله قصد إلى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لاتكفى فى الصدور الا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة أو بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأمثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد أن ينتهى إلى أسباب لاتكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولاشك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الأسباب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم

صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله قسمان الأول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والثانى ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعبادة وقد قيل ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور لافى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الأمر والكسب أمر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد إليه قبيح لأنه موصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر فى القصد فالحاصل أن مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقى لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله أن الاتفاقى والإضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لأن كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافى كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا او اتفاقيا ألا ترى أن الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره على ان الأشعرى يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما فى غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد فى الفعل شىء يثاب الفاعل أو يعاقب لأجله فنقول ان عنى أنه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لأجله فنحن نساعده فى هذا الفعل وان عنى أنه لا يكون فى معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لأن الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شىء وعلم أنه غريق فى نعم الله فى كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد أنه فى غاية القبح والشناعة اليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله أنه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن أنه فى معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا اهدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الأشعرى رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أى يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها وانما قال أيضا لأنه لا خلاف فى أنهما يعرفان شرعا (لأن وجوب تصديق النبى ﷺ ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبى ﷺ اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع انه نبى فأخبر بأمور مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شىء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا إلى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله أن الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى ولا شىء من غير الاختيارى بحسن أو قبيح وأنت خبير بأنها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لأن جميع المباحث السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى والتفصى عما أورد من الدليل عليها وبيان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض فى كلام الأشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر فى أول الفصل أن النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب أو العقاب فى الآخرة ولا أدرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر فى سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى أنه لا يكون فى معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعرى من أن الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح أو الذم وفى الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراع فلعله عند الأشعرى كصرير باب أو كطنين ذباب. والله اعلم بالصواب (قوله فى ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا)

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل إخباراته شرعيا والثاني باطل لأنه لو
كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله
عليه السلام أن تصديق الاخبار الأول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالاخبار
الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
فقوله (وإلا) أي وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لأن الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه
عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

نقول في امتثال أوامره أنه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله (وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لأنه إذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وإن كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر
لاخلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم الأشاعرة
وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الأصلح للعباد واجب
على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل
عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال
عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو
جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح
وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن

تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق أول اخبارات من
ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص
آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان
بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من
الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه
عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن يثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من
ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن
صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود
الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو
دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى
القديم بوجوب إطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة
والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) امتثال أوامر النبي عليه السلام إن وجب عقلا
فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب امتثال الأمر بالامتثال إن كان بالأمر الأول
دار وإلا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كامر وبقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت
عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في
الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الأصلح واجب) لا خفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه
بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى
الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث
يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة وإخراج
الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب

والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب و بعضه بعد الكسب أى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على مامر أنه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد (والمأمور به فى صفة

الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره) لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلا علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهى بل إنما يحسن الفعل أو يقبح اما لعينه أو لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعادة جزؤها أو لم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد وإما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتى فى فصل النهى إن شاء الله تعالى وإنما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه إما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاحات أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد فى ضمن جزئياته إلا الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لا تكون الا حسنة لمعنى فى نفسها أو حسنة لغيرها

الاشاعرة بعينه لأنا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب و نبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبى والكتاب كاكثر أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى أنه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل او وقوعه دائميا أو أكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير البارى تعالى وقد يقال أن النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وماذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظه ثم أشار إلى أن الشيء الذى لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظرا إلى غير الأشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن (قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح اما ان يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعنى ما يكون حسنا بجميع جزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أو لا والثانى إما أن يكون قبيحا لجزئه أو لأمر خارج عنه وكل من الجزء والخارج إما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو فى بعض الأفعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه أن هذا إنما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة أى جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه إذ ليس ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغلب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وثانيا بأن الكلام فى الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر إلى هذا

والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعى إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى إذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالاضافة لا يدل على ماذكر لأن الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة حسن (أما الأول فاما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق وإما أن يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الأصل والاقرار ملحق به لأنه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفة الايمان تظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذى هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال) إنما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الأركان فان الاقرار نجعله داخلا فى الايمان ولا نجعل عمل الأركان داخلا فيه واعلم أن المنقول من علمائنا رحمهم الله تعالى فى هذه المسألة قولان أحدهما أن الايمان هو التصديق وإنما الاقرار لاجراء الأحكام الدنيوية عليه والثانى أن الايمان هو التصديق والاقرار معا (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر ولم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الاقرار فى حال الاختيار (وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية فى حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (وإما أن يكون شبيها للحسن لمعنى فى غيره

المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا إلى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم أن المراد بالحسن لمعنى فى نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب بما يقال أن الدار حسنة فى نفسها أى مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بأنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بأن يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فأشار إلى جوابه بأن الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة بالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه (قوله أما الأول) أى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة اضرب لأنه إما أن يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره أولا والثانى إما أن يقبل سقوط التكليف به أولا وإنما جعل الشبيه بالحسن بمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظراً إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لأن المراد به ما يكون حسنه لكونه إتيانا للمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى أنه إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أولا والظاهر أن هذا الوصف إشارة إلى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بأن الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلهذا غيره المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به بمعنى أمر الوجوب لا يقال حسنه كان بالأمر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار أمر الندب لأنا نقول هذا مذهب الأشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالأمر بل إنما يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم أن المنقول) يعنى ذهب بعضهم إلى أن الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى أحكام الدنيا كما أن المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى أحكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بأن حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبأن من أحدث الايمان يوصف به على التحقيق وإن انقضى الاقرار وذهب بعضهم إلى أن الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبأن النبى ﷺ كان يأمر بها ويكتفى ويجعلها أهم من الأعمال إلا أن الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار وأما أن ركن الشىء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشىء فيجىء جوابه ولقد طال النزاع

النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى و بين بعض معاصريه فی تفسير التصديق المعتبر فی الإيمان وأنه تصديق الذی قسم العلم إليه وإلى التصور فی أوائل المنطق أو غيره و يجب أن يعلم أن معناه هو الذی يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فی المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لاوقوعها و تسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود و جعله مغايرا للتصديق المنطقی وهم و حصوله للكفار ممنوع ولو سلم فی البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و استكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان و كثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالإيمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة و ترتيب المقدمات و رفع الموانع و استعمال الفكر فی تحصيل تلك الكيفيات و نحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم و التيقن و نحو ذلك و ذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياری هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا حتى لو وقع فی القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا و نحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم الاقول حكمه الاذعان له و بالجملة المعنى الذی يعبر عنه فی الفارسية بكرويدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار فی نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذی هو عمل اللسان داخلا فی الايمان بخلاف أعمال سائر الاركان فجوابه أن الإيمان وصف للانسان المركب من الروح و الجسد و التصديق عمل الروح فجعل عمل شیء من الجسد أيضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالإيمان و تعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان و اظهار ما فی الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذی هو فعل اللسان رأس الشكر و فی التمثيل بالإيمان اشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك الفعل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فان حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كالزكاة) يريد أن أعلى درجات الحسن فی التصديق الذی لا يسقط بحال ثم فی الاقرار الذی هو ركن من الإيمان لكنه يحتمل السقوط ثم فی الصلاة التی تحتمل السقوط و ليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة و الصوم و الحج فانها مع احتمال سقوطها و عدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى و شكرا للنعم و عبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذی لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافی الحسن لعينها بل يؤكده ألا ترى أن الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره و الكفر بالله تعالى قبيح لعينه و بالجبت و الطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الأفعال المضافة التی ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالايمان و الصلاة المأمور بهما و منها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلی بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء و الجهاد و أما الزكاة و الصوم و الحج فكل منها حسن لمعنى فی نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير و تحقيق ذلك أنه حسن بالغير الا أنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه فی حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فی نفسه فههنا مقامان أحدهما أن هذه الافعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالامر و المتصفة بالحسن و ثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط و أنها فی حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التی ورد الامر بها أما الاول فلان الزكاة فی نفسها تنقيص للمال إنما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير و الصوم فی نفسه اضرار بالنفس و منع لها عما أباح لها مالكها من النعم و إنما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التی هی أعدى أعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات و اتباع الشهوات و الحج فی نفسه قطع المسافة إلى أمكنة مخصوصة و زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة و زيارة البلدان و الاماكن و إنما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة و الصوم و الحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير و قهر النفس و زيارة البيت لكن الفقير و البيت لا يستحقان هذه العبادة و النفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا

الشريف المكرم بتكريم الله تعالى إياه وإضافته اليه ففيه تعظيم له وأما الثانى فلان الفقير والبيت وإن كان يستحقان الإحسان والزيارة نظرا إلى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعنى الزكاة والحج إذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير إنما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لأنه بيت كسائر البيوت والنفس وإن كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر إلا أنها للمعاصى أقبل وإلى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلى لها فكأنها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الإعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال أن هذه الوسائط لم تعتبر لأنه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بأن الوسائط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختياره لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وإنما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر إذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لأجل احسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بان الوسائط هى لدفع القهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفى عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل الا أن ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الأشعرى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الأول أنا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على أنها حسنة فى نفسها وإن لم ندرك جهة حسنها كما أن الأمر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى أن كل ما أمر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى أن العقل يحكم بأن طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتيانا بالمأمور به وعند الأشعرى لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه إتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط فى حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الأول وإلا فالاتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وإن تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه إتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شىء واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه إتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به فى الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الأشياء إذ العبد إنما هو مأمور بايقاع الفعل وإحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق أن ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقعة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به إيقاعه وإحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن

لله تعالى) يرد عليه أنكم إن أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذا بينتم أن جهة حسنها لمعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الأشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن إلى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الأول أنه قد علم مما تقدم أن حسن الفعل عند الأشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل إنما أمر به لأنه كان حسنا قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

يقتضى كونه عدلا وإحسانا قبل الأمر لكنه خفى عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها

على ما يأتى فى هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثانى أن الاتيان بالمأمور به من حيث أنه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما لا يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لأن اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى فهذا بناء على أن الحسن لمعنى فى نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا إما لعينه وإما لجزئه والثانى أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثانى وإذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال أن كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لأنه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الأهلية الكاملة) فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية إن شاء الله تعالى (وأما الثانى) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير إما منفصل عن هذا المأمور به) كأداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفى هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى إما قائم بنفسه لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعى إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج فى كونه وسيلة لها إلى النية وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار بأجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (لا الضرب الأول) وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الأول) وهو الحسن لمعنى فى نفسه ووجه المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن فى الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والأمر كذلك إذ ليست جزأ من مفهوم شىء منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضى كونه عدلا وإحسانا) لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان إحسانا قبل الشرع وإنما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذى قبله بحال أى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى فى غيره لكنه أى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر إلى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر أن ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيها على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أى الوضوء فى كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر إلى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أنهما إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كفر الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعنى أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا

الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الأداء لكن في الخارج عينه وكما أن الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقته وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الإعلاء والإعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج (والأمر المطلق) أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه ان دل الدليل) أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه (لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف إلى الكامل لزم أن الأمر المطلق يكون أمرا كاملا بأن يكون للإيجاب فأما الأمر الذي للإباحة أو الندب فناقص في كونه أمرا إذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر أي لو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى به

(فيكون الأمر الكامل) أي الأمر الذي هو للإيجاب (مقتضيا للحسن الكامل) لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به وإنما اخترت في الأول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

(فقال الشافعي رحمه الله تعالى الأمر بالجمعة يوجب صفة حسنها أو أن لا يكون المشروع في ذلك اليوم إلا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور إذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فإذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الأصل هو الظهر لكنا أمرنا بإقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فإذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في أمرين أحدهما أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فإذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

له بحسب الخارج أيضا كأداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وإن لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فإن قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لأنه لا جهة هنا إلا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في الحكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لأن الواسطة ههنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما اختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والأمر المطلق) عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني إلى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى أن استدلاله الثاني وهو أن كون المأمور به بمطلق الأمر عبادة يوجب ذلك لا يدل إلا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولهذا صرح بأن ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه إلا أن المذكور في سائر الكتب أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى (قوله والفرق بينهما) هو أن المقتضى متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته (قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه أنه لم يؤمر بإقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فإذا أدى

(فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لأنه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا

وسعها إلى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته (كايمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة باجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالبا وهو القصد (على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالأمر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بأن الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرجه من حيز الامكان أي عن أن يكون مقدورا

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا الحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وان جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر أن التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني أنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع وإلا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لأصلين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما أن يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اختياره فايمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان أي عن كونه مقدورا لأبي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وإنما فسر الامكان بذلك لأن البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة إليه في الجواب إلا أنه دفع لما يقال أن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى إما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعا أو عدم وقوع ويكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري أن أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص إلا بما قيل أن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الاخبار بأنه

ومختارا له (وعنده لا تأثير لها) أى لقدرة العبد فى أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه) أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكميه وفضله ثم القدرة شرط الوجوب الأداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة إلى القدرة) وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أى نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتى) أى فى فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به) أى من غير حرج (غالبا) وإنما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهى شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان أو ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدا أو موميا معه) أى مع العجز (وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا) يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض وأما ههنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبى عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على أن القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا

لا

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعرى لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعرى فى أن العبد مجبور فى أفعاله لا تأثير لقدرته أصلا وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعرى وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعنى أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء فى أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا وهذا قول بوجوب الأصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلا وإحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط الوجوب الأداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الأداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحدا نه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لأنه قد ينفك)أى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء فحينئذ لا يحتاج إلى القدرة التى منشأ الاحتياج إليها هو الأداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالبا)قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما إلا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الأول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله وهى) أى القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لأن القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضا متعذر فى هذه الصور (قوله كما فى مسئلة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال إذ باعادة الزمان الماضى

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى ولئن سلمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل هنا لأن القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل لأن العلة التامة تكون مقارنة للمعلول إذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب إذ التمكن على الأداء يستغنى عن بقائها) أى استمرارها (فلهذا لا تشترط للقضاء. فلهذا إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فملك المال لا يسقط عنه لأن الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم أن جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لأن القدرة التى شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء كالنماء فى الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب إلى العسر فلا تجب الزكاة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب الموجوب فى البعض

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعل (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا فى أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال إن القدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هى سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبأنه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وبهذا يندفع ما يقال أن الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف إلا بالمحال لأن فى الأول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء (قوله ولا يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام يعنى أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فمستغن عن بقائها بل يكفى بمجرد إمكانها وتوهمها وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للأداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه فى النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره فى الخلف كما فى الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الإثم المؤاخذة مع أن الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الأداء والقضاء فى أن كلا منهما إن كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوبا لأمر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الأخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره فى المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لأن الزاد والراحلة) دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لوجوب الحج ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء) أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد بعد ما ثبت الامكان

بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فان الأداء ممكن بدونه الا أنه يصير به أيسر حيث ينتقص أصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا يجب) يعني بعدما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وأما اذا لم يتمكن بأن هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا إلى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الأهلية بأن يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أيسر من إيتاء الخمسة من المائتين وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل أن تفريع قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى) أي إلا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة إذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء الفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير أهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال ويدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلهذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد أن الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير

فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي) توجيه السؤال أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب فنجيب بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته إلى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير أهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى

ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز فى العمر لأن ذا يبطل أداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل) أى تشترط القدرة المقارنة للأداء. (كالاستطاعة مع الفعل) أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة

المشروطة فى الكفارة قدرة كذلك أى مقارنة لأداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أى اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم إن لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لأنها لما لم تتصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (إلا أن المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة فى أنهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى أن لا تسقط الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بأن المال غير معين فى الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكاة معين لأن الواجب جزء من النصاب فتعين أن الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم أن فى قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لأنه ان يسر الله تعالى لنا أمرا لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى إلى فوات أداء الزكاة فانه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلابد فى أهلية الاغنياء المأمور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى إلى الجزع المذموم فى الأعم الأغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر إذ لا تنافى بين عدم وجوب الصدقة إلا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الأعمال أحمزها وإن جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق الهى فى الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف إن كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى إلى إبطاله بالمن والاستكثار إن كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولا حد له) أى للغنى لأنه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شىء (قوله لدلالة التخيير) يعنى أن التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الأداء البتة (قوله لأن ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا فى آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز فى الحال مع احتمال أن تحصل القدرة فى الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله إلا أن المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الواجب فى الكفارة يعود به هلاك المال باصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود فى الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدى إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الأول التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وإنما حق الفقير فى أن يعين محلا للصرف إليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجانى عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسرا أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا

لا يجب عليه شئ. وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسر آخر أنه الميسر للصواب ﴿فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت﴾ هذا الفصل هو أصل الشرائع قد تأسس عليه مبانى الأصول والفروع فان طالعت هذا الموضع فى كتب الأصول علمت سعيى فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخى لأنه) أى الأمر (جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور إلا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخى لا أن الأمر يدل عليه) لأن المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج إلى القرينة لا التراخى (وأما المؤقت فاما أن يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت أما أن يفضل كوقت الصلاة وإما أن يساوى وحينئذ إما أن يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل فى أن يفضل أو يساوى كالحج) أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء إذ الأداء يفوت بفوات الوقت لأن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والثابت بالأمر هو الصلاة فى الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالأمر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة الصلاة اليه) إذ الاضافة تدل على اختصاص فطلقها ينصرف إلى الاختصاص الكامل ألا يرى أن قوله المال لزيد ينصرف إلى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف إلى ما دونه اما الاضافة بأدنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلاة الفجر إنما هو بالسببية وامتياز

وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وإنما يصير اليسير عسيرا أو بالعكس فليتأمل أنه الميسر لكل عسير (قوله فصل) فى تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم إلى الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فانه كان باعتبار حالة المأمور به فى نفسه ولهذا جعله فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الدرجة الأولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى أى لا بد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام وذلك معظم أحكام الإسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعا أصلا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعا فى وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخى) اختلفوا فى موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والمختار أنه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر وبالتراخى الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخى إلا أن مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلح على أن المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخى بان الأمر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر كان لمعارض أن يقول جاء للفور وللتراخى فلا يثبت التراخى إلا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخى فانه عدم أصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور فلا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار والاظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت ما أن يتضيق وقته أو لا والثانى إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن يعلم مساواته وحينئذ إما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت إما أن يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أو لا هذا ولا ذاك أو سببا لا معيارا أو بالعكس (قوله أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والأداء إخراجها من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف المؤدى أى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لأدائه إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل فى مفهوم الأداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الأداء فلا حاجة إلى ذكرها قلت لو سلم فلانا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت

فالأمور التي ذكرنا من الاضافة إلى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول يحققه) أي يحقق كون الوقت سببا للوجوب (إن الوقت وإن لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء إلى غير ذلك فتكون الأحكام بالنسبة إلينا مضافة إلى هذه الأمور فهذه الأمور مؤثرة في الأحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف إلى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة إلينا ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الأمر (سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن في الذمة) فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب (أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر إلينا تيسيرا من الله تعالى على العباد يربط الأحكام بالأسباب الظاهرة كالملك بالشراء من أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولتغيرها) أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه أن المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب (قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لأن دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فأجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء. وفيه نظر لأن بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لأنه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء. ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء. فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال أن احتمال الشرطية قائم إلا أن الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريدان ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى ولهذا أي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت أما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء. وقد عرفت أن المعتبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال أن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الأداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

الاتيان بالفعل الاعم من الأداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا إنما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وأداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر أداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالأمر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون للتحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخراه إلى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين . وأما الذاهبون إلى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء إخراجه من العدم إلى الوجود الخارجي إلا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة إذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة إذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم إلى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها واخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الأداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم أنهما

يفترقان في الوجود

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الأولين فلأن خطاب من لا يفهم لغو وأما في الأخيرين فلأنهما مخاطبان بالصوم في أيام أخر (ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا أو للاجماع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك أنه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الأول لأن السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الأول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داع إليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم

الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن الذي اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأنه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وإن أريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا أن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء الواجب وإتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم أداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الأصل لأنه إتيان بمثل المأمور به إلا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الإسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فإذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام أخر كما في الواجب المخير والعجب أنهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر بل عند الأداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأ قال الله تعالى فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي إذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا إيماء (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا إليه ووجوب الأداء

لما كان السبب سببا لكن لا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعا وإذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد أن يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الأول فهو وجوب الأداء فلما ذكر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم إذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لأنه إن كان الكل سببا لا يخلو إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إن كان الكل سببا

فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وإن وجبت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وإن كان ناقصا كوقت الأحمر يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى) لأنه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع يكون مؤديا كما وجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يعبدونها في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر

لزوم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعا أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع الإيقاع وفي هذا دفع لما يقال أن الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الأداء (قوله ثم إذا كان الوقت) لا خفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والأداء ولا يعصى بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة أما لزوم أحد الأمرين فلأن الصلاة إن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة أن الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الأول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الأداء لا يتقدم على نفس الوجوب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه لأن الأصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الأداء بالجزء الأول تعين لعدم المزاحم وإلا انتقل السببية إلى الجزء الذي يليه وهكذا إلى الجزء الذي يتصل بالأداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الإسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما

ليست

لكن هذا يشكل بالفجر) يعنى من شرع فى الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغى أن لا يفسد كما فى العصر إذا شرع فى الوقت الكامل ومدها إلى أن غربت فان الصورتين الشروع فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر أن جعل عفوا ينبغى أن يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج فى خاطرى ولم اذكر له جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو أن فى العصر لما كان له شغل فى الوقت فلا بد أن يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد وأما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب أداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذى ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو فى الاداء أما إذا لم يؤد فى الوقت ففى حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن فى الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهى أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أى لا نقول أنه إذا لم يؤد فى الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات فى الوقت لا شىء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فى الاداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغى أن يسقط التعيين فقال (لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو

ليست فى موقعها إذ لا معنى لسببية الأول للثانى وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء. واعلم أن الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر أو ناقص كما فى العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس فى وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء إلا بامتداد الاداء إلى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت إذ لا فساد فيه لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع فى الوقت فى الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد يمتنع فى العصر دون الفجر بلا إشكال وقد يجاب عن إشكال الفجر بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة فى الجملة بخلاف الفجر أو بأن فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الإتيان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال فى العصر الممتد لأن الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت فى حق القضاء إذ فى حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا إذ لو كان السبب فى حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شىء منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا فى آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بان الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى أول الوقت لا يكون اتيانا بالأداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض و تقصير العباد و أما القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أى نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار المؤدى لأنه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت

وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه إذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة له وهنا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أن لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان إذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع فى هذا اليوم هذا الاغير) اشارة إلى الصوم المخصوص برمضان (فى حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أى من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت إذ صام واجبا آخر) جواب عما قالا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع فى حق المسافر هذا الاغير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما إذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الأول) وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الأولى وذلك لأن تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وإنما للعبد الارتفاق فعلا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لأنه بما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة فى أى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه وفى هذا اشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو أحد الأمور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع أنه يجب فى أول الوقت وفى الآخر قضاء أو يجب فى الآخر وفى الأول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) أى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له فى المعيارية إلا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على أن الاظهر أن من ههنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) إلى الشهر كقولنا صوم رمضان والأصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو أن يكون ثابتا به لأن معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص إلا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض إلى الوجود الحسى مقامه (قوله ولصحة الاداء فيه) يعنى أن السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات فى أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الإمام السرخسى رحمه الله تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض فى الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولأن وجوب الأداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال إذا نوى واجبا آخر يقع عنه لأنه لما رخص الخ ولأن وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه أى فى حق المسافر بل فى حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وإنما قلنا فى حق أدائه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب

دينه أولى (ان شرع في النفل يقع عن رمضان) لأنه إذا شرع في واجب آخر إنما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات أولى للمسافر من أداء رمضان لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما إذا نوى النفل فصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كشعبان (يقع عن النفل وهنا روايتان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة

روايتان (وإن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان إذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض إذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لأن المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي أنه (لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالأجير الخاص فان منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذي هو قربة لهذا) أي لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لا أن منافعه صارت حقا لله جبرا (لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فحاصله أنا نسلم أن التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه إذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا إنسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ في الوصف) بأن نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لأن الوصف لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو

الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهنا روايتان) روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الأصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا إذا نوى النفل وإن أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لأن الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان إذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في المبسوط من أن قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإن كان دينا باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الأجير بالخاص لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجير وكما إذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامي والجواب أن تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لأنه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى ويصرفه عن العادة إلى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساكه الذي يكون قربة لأن يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إذ لا قربة بدون القصد فان قيل فإذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الامساك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما صارت زكاة من جهة أنها عبادة تصلح أن تكون مجازا من الصدقة بناء على أن المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أن معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

تعيين وقال) أي الشافعي رحمه الله تعالى (لما وجب التعيين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفتقر إلى النية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي) أي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية

المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض أولى) جواب عن قوله أن النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولا أن الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله تعالى يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه وأما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهناصحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي أمر وجداني فإذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت ألا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال وكافي صوم القضاء فإذا لم تستند بقي البعض بلانية فنجيب بانا لا نقول أن النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول أن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى المتقدمة في أول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وأيضا إذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (وتكون تقديرية لامستندة

على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن يكون إمساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر وإثبات القصد وأما تأدى فرض الحج بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا أنا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا إنسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوي النفل أو واجبا آخر كما لا يقال لزيد باسم عمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الأصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم أنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفاية عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بانا لا نسلم أن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما ألزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه عمله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس أنه ليس باخ بناء على أن أمه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزي) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فتفتقر إلى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعترضة) يعني ان اقتران النية بجميع الأجزاء متعذر وباول الأجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بأن يعزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لأن الشيء إنما يعتبر حكما إذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرا كما أن النية

والطاعة قاصرة في أول النهار لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النية التقديرية لم تكن موجودة في الأول (على أنا نرجح بالكثرة لأن للأكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم أنا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية

فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد إلى البعض الذي وجد فيه النية فيرجع البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا إذا نسي النية في الليل أو نام أو أغمي عليه (ولا صيانة الوقت الذي لا درك له أصلا واجبة حتى أن الاداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى) اعلم أنه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا أولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة إذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للمؤدي (أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثر

المتقدمة التي لا تقارن شيئا من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في أنه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة إلى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الأصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما أن المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لأنه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لأنه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا للأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الأول يفسد قبل أن تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الإمساكات المتقدمة اصلوحها للصوم فان صادفت نية في الأكثر صارت صوما وإلا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه فترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الأحيان وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر قلنا إنما سوينا في أصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الأحكام بل هي كثيرة في نفسها وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم إلا أن فيما قبل نصف النهار يترك الكل إلى خلف وهو الأكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الأكثر في حكم العدم واعلم أن المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لأنها نصف النهار الصومي أعني من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس إلى غروبها والمختار أنه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لأكثر النهار الصومي (قوله خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في أول النهار أيضا وأنه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع أى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء. وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من (٢١٢) التبييت) أى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية فى أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الأصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الأكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح فى عام واحد إلا حج واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداء بالاتفاق لكن عند أبى يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا ألا يجوز تأخيره عن العام الأول وهو لا يسع إلا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخى هذا بناء على الخلاف الذى بينهما فى أن الامر المطلق أيوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاتيان به فى رحمه
العمر أداء اجماعا علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكة حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة إلى اليوم الثانى غالبة فاستوت الأيام كلها فان قيل لما تعين العام الأول ينبغى أن لا يشرع فيه النفل قلنا إنما عينا احتياطيا

فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الأقسام فى الأربعة قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا فى أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره أن عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الأصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالأكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك وأما الواجبات الأخر فانما هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه وإلا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح فى عام واحد إلا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة إلى سنى العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به فى العام الثانى كان أداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت إلا أنه عند أبى يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت فى الصلاة وإن مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما فى هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لأنه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبى يوسف يعين أن وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى أداء. ولما ثبت التوسيع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى قلت حكم أبو يوسف

احترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاسم فقط لا فى أن يبطل اختيار جهة التقصير و الاثم) أى لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول و إنما عينا احتياطا لئلا يفوت و يظهر أثر هذا التعيين فى الاثم فقط أى إن أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر أثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير و الاثم بان أدرك الوقفة ولم ينو حجة الإسلام بل نوى النفل (وإذا كان هذا الوقت يشبه المعيار و لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولأن أفعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشىء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب إذا فى قوله وإذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الإسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أى التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) أى إذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهى كافية (على أنه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين إذ الظاهر أن لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام والإحرام غير مقصود) جواب عن قوله كمن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الأمر) فان عقد الرفاقة دليل الأمر بالمعاونة * (فصل) * هذا الفصل فى أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور فى أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة (ذكر الإمام السرخسى لا خلاف فى أن الكفار يخاطبون بالإيمان و العقوبات و المعاملات و بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى ما سلككم فى سقر) الآية اعلم أن الكفار

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز أداؤه فى العام الثانى وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الإنسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات العام الثانى فثبت أن وقته يشبه كلا من الظرف و المعيار عندهما رحمهما الله تعالى إلا أن الأظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند أبى يوسف و الظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله احترازا عن الفوت) يعنى أن التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا أنه أمر أصلى فأثر التعيين إنما يظهر فى حرمة التأخير و حصول الاثم لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه أمر أصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره فى الاسم و عدم جواز النفل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى أن كل واحد من الوقوف و الطواف و السعى و الرمى لم يقدر بأن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أى فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم و الثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود و لا يخفى أن مسئلة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى (قوله فصل) فى أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور فى آخر أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى فى بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شىء من الشرائع التى هى طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلا لأدائه و وجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وقيل أن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال أن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعى لصحة الشىء كالإيمان لصحة العبادات و الطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط فى التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للناظر (قوله فى حق المؤاخذة فى الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم و الأداء و أما فى حق وجوب الأداء فى الدنيا فمذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط و اليه ذهب القاضى أبو زيد و الإمام السرخسى و فخر الإسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الأداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وإنما تظهر فائدة الخلاف فى أنهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلا على أنهم مخاطبون

مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا اجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما فى حق وجوب الأداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكر فى المتن وهو قوله (أما فى حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتقد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الأداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لأنه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فان هم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر فى فصل مفهوم المخالفة (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لأنه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر) أى الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى (أن علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه إذا صلى فى أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الأداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أى على الخطاب فاذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الأداء فاذا أسلم فى الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء والبعض فرعوه على أن الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالإيمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لأنها غير داخلة فى الإيمان ويخاطبون عنده لكونها من الإيمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله (ولأن المؤدى إنما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله فاذا أسلم فى الوقت

بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت إلا بدليل فان قيل لا حجة فى الآية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الأخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصص له بالمرتدين (قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة فى حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية (قوله ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الأهلية إنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعنى الإيمان وأيضا منقوض بالأمر بالإيمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الإيمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الإيمان بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت فى ضمن الأمر بالفروع (قوله وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثانى للفريق الأول يعنى أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أن المؤاخذة لا تستلزم الخطاب فى حق وجوب الأداء فى الدنيا أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وإنما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف إذ الصحة إنما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والأداء عند الشافعى رحمه الله تعالى إنما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعى رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل المطلق

يجب لا محالة) أي فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون لعقوبات والمعاملات عندنا مع أنها ليست مع الإيمان) فقولهم إنهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على مذهبنا أن من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه) فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات (فصل والنهي إما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الإيجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثراله فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي (فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل أن النهي لقبح غيره فهو إن كان وصفا فكالأول لا إن كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم أن

النهي يقتضي القبح وإنما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه لا أن النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الأصل أن يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول إلا أن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاورا لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على أن النهي عن القربان للمجاور وهو الأذى حتى إن قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول أي يقتضي القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وإنما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات، هو يقول لا صحة لها) أي للشرعيات (شرعا الأول أن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها إذ أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية) اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في أمرين أولهما أن النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته أن يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة بأصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على أن النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحا بأصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الأول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الأول وهو كون التصرف باطلا

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه أنهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه بل هو لتحقيق أن الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال أنه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لأنا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الأعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف في أنه حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا أو معنويا كما سبق في الأمر ثم النهي المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقاداتهم إما أن يكون نهيا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما إما أن يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بأن المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية لا يتحقق إلا بالشرب ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحمله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال أن الفعل إن كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي وإلا فحسي (قوله يقتضي القبح لعينه) أشار

(قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم أنه يجب أن يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فأجبت عن هذا بقولي (فإمكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لأجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الأول) تحقيقه أنه إذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا أمران أحدهما أمر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا أمر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ إن كانت المفسدة التي نهي لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لأن المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وإن كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وإن كان النهي عن الأمر الثاني يجب إمكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته أو لجزئه لأن ذلك ينافي إمكان وجوده شرعا فيكون لقبح أمر خارجي وأيضا إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الإمكان بالمعنى الشرعي فإن قيل النهي عن البيع مثلا ليس إلا عن التصرف الحسي فأما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع بمعنى أنه كلما وجد هذا اللفظ من الأهل مضافا إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا إلى المحل الصالح له فإذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح أن يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لأنه إن تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الإنشاء فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الإنشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

بلفظ الاقتضاء. إلا أن القبح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري والحاصل أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة لا يقع أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنهانا عما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو إذ لا يقال للأعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بإقدامه وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري. وما وجد مثل ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك فإنه في معنى النهي وحاصله أن إمكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بأن الحائض إنما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الإمساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع أن وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وبإطلاق الشرع فبالنهي امتنع الإطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا أن العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه إلا الإمساك مع النية في النهار فما صيرورته عبادة فإلى الشارع في

يوم

(ولأن النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي) قد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الأمر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للأشعري وهذا معنى الاقتضاء. فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو

النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا أي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) وهو القبح لغيره (والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات أصلا فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة) اعلم أن أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي أما في العبادات فمذهبه أن النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على أن النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الأرض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به لأن المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لأنه بالتقسيم العقلي اما أن يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل

يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بأن النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه أنه لا حقيقة للصوم شرعا إلا الامساك من الفجر إلى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما أن النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي أي غير المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا أن المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني أنه ممتنع بهذا المعنى وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله ولأن النهي) جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي وحاصل الكلام أنه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلموا) ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في أحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار أنها تصح استدل المانعون بأنه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الأمر والنهي والجواب أنه ان أريد أنه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ المأتي به لا يكون إلا معينا وهو غير المأمور به بضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أريد أنه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم أن المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الأمر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أي منتهيا إليه

فعلم من هذا أن القبيح لمعنى فى نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أى لا يكون شىء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثانى فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى هذا الأصل) وهو أن النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله إلا بدليل أن النهى للقبح لعينه (إن لم يدل الدليل) على أن النهى للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده ويصح باصله عندنا وإن دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا أى يصح باصله لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الأصلى وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الأول لأنه لما كان الأصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب أن يجرى على أصله الأول إلا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح المجاور كالبيع وقت خلق النداء. أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى أن لا يجرى النهى على أصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاورة فانه ليس بلازم وأما عندنا فلأن الأصل فى المنهى عنه إذا كان تصرفا شرعيا يجب أن يكون وجوده وصحته شرعا فيجرى على أصله إلا عند الضرورة وهى منحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزئه أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشىء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أصله وهو أن يكون المنهى عنه موجودا شرعا أى صحيحا (وذلك

إذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أى وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلا فيه ينقل الكلام إلى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بأن يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل إذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أى من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لأنه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى أن المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لأمر خارج وإنما النزاع فى أن هذا القسم قد يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى أن الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله فى الصلاة مجاورا وفى الصوم لفظا لازما ما سيجىء (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرط لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو المعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وإن فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لأن الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذ الانتفاع بالأعيان لا بالأثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لأنها مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة أو ما

خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة (قوله وصوم الأيام المنهية) أعني العيدين وأيام التشريق فانه
فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها
وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام
أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو
باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي
غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم أن ترك الإجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك
السكون فإنه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية أن النهي ورد عن الصوم فصرفه إلى غيره
عدول عن الحقيقة فلا يجوز إلا بدليل وجوابه ما سبق من أن النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند
الاطلاق قبحه لغيره إذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد الصوم أدل دليل على أنه لا يكون منهيا عنه
لذاته ثم قال والتحقيق أن الصوم في هذه الأيام ترك المفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة إلى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة إلى إجابة الدعوى يكون منهيا عنه لما فيه من ترك
الواجب والضد الأصلي للصوم هو الأول دون الثاني لاختصاصه بهذه الأيام فالصوم باعتبار الاضافة إلى
الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك
الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله لكن صح النذر به) أي بالصوم في الأيام المنهية لأن
الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه
على نفسه والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا
لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله على أن أصوم أيام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر
أو حيض وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك أن النذر
إيجاب على نفسه بالقول وبالقول أمكن التميز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل
لا يمكن التميز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان إيراد البيع على
السمن دون النجاسة ولا يجوز أكله لاستحالة التميز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير إلى الفرق بين الصوم
في الأيام المنهية والصلاة في الأوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم
وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها
وفي الطريقة المعينية أن المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من
القسم الأول لأنه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي إنما يلزم
لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب
الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان بعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى
صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون
المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة
وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه المضي

كالبيع بالشرط والربا والبيع
بالخمر وصوم الايام المنهية)
هذه الأمثلة الصحيح باصله لا
بوصفه الذي نسميه فاسدا
(لكن صح النذر به) أي
مع أن صوم الأيام المنهية
فاسد يصح النذر به (لانه
طاعة والمعصية غير متصلة
به ذكرا بل فعلا) وهو
الاعراض عن ضيافة الله
تعالى وأما في ذكره والتلفظ
به فلا معصية فصح النذر به
لأن النذر ذكره لا فعله
(فلا يلزم بالشروع) لأن
الشروع فعل وهو معصية
(وأما الصلاة في الأوقات
المنهية فقد نهيت لفساد في
الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب نقصانا فلا يتأدى
به الكامل لا معيارها فلم
يوجب فسادا فيضمن
بالشروع بخلاف الصوم)
اعلم أن الوقت سبب للصلاة
وظرف لها فمن حيث أنه
سبب يجب الملايمة بينهما فاذا
وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلاة
في الاوقات المنهية وان
وجب ناقصا يتأدى ناقصا
كما في أداء العصر ومن حيث
أنه ظرف لا معيار يكون
تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة
لا تعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة

بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره فى النفل حتى لو شرع فى الصلاة الأوقات المنهية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاؤها أما إن شرع فى الصوم فى الأيام المنهية لا يجب إتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء. (وإن كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير إن كان وصفا له وإنما قال عندنا وعنده لما مر أن على مذهب أبى الحسين البصرى النهى فى العبادات يوجب البطلان مطلقا مع أن الدليل يكون دالا على أن النهى لقبح أمر مجاور (كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وإن دل على أن النهى لعينه) أى لذاته أو لجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وإن دل على أن النهى لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لأنهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافى أصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا أن النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما إلا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أو لم يصدق فالجزء إما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشىء ويتوقف تصور ذلك الشىء على تصوره كالعبادة للصلاة وأما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد إعلاء كلمة الله (٢٢٠) وصوم الأيام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلى لجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشىء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشىء كما

فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق إنما يظهر أثره فى النفل) إذ لا فرض فى هذه الأوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى فى هذه الأوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق أنها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لأنه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركنى الشىء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام (قوله وكذا) أى مثل بيع المضامين

يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضا على العكس إذا جرى البيع فى حالة السعى وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر الموصل إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضا على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة أما الربا فانه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضا الامثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالربا لأن الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الأوصاف التابعة ولأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة فى الأرض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجبت تلك المفاسد أى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لأنه منفى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود) أى يكون باطلا لأنه منفى لا منهى وكلامنا فى المنهى فيرد اشكال وهو أنه لما كان باطلا ينبغى أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فأجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولأنه) عطف على قوله لأنه منفى (وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له

لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالأمة المجوسية والعبد) أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان
لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا
بخلاف البيع لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا إشكال وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فأجاب بقوله (ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لأنه قبيح لغيره ولا الظهار لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار
فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر
(قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره
أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في أن النهي فيه لذاته إذ لا نهي ههنا لأن قوله عليه
السلام لا نكاح إلا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح
فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة
النكاح ولما كان ههنا مظنة أن يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
وأيضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أشار إلى جواب أعم
وأتم وهو أن النكاح إنما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل إجماعا فينتفي
مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء
حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور أثره في المآل
أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما
بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية لأنا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس
المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل)
ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع
على أن القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لأن كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية
فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة
الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لأن مطلوب المناقض بطلان
القاعدة فينبغي أن يحمل السؤال ابتداء اشكال وهو أن المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على
أن النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا تكون
الافعال المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض
للقدح في المقدمتين مع أنهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لأنهما فعلان شرعيان
بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولئن أورد في هذا
المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام
على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم
من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل
بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيد وزيادة دلالة على أن
هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر وأما حرمة
المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار إليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله
نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تتعدى الحرمة إلى الاطراف وإيجاب الحرمة
إلى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف
بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا
امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر
الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولودين لأنا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه
حراما أو باطلا أو غير مشروع وقد شاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا

لأن الاستمتاع بالجزء لايجوز ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كامهات النساء. وتتعدى أيضا إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء. فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لاذاتا بل بتبعية الولد (وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لأن المعتبر في الخلف صفات الأصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لايجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو أن يقال لانسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لايجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر ملك لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك

على أن الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لأن الاستمتاع بالجزء لايجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم يتعدى منه) أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى إلا إلى الأب وكذا حرمة آباء الواطىء وأبنائه لا تتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه لوجود البعضية فاوجه تعديها إلى الأصول أجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطىء وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه إلى الواطىء والموطوءة باعتبار أن جزأ من كل واحد منهما قد صار جزأ من الآخر إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الأجداد والجدات لأنه أمر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر المافات إذ لاجبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الأصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الأصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاد العبد الآبق قلنا نعم إلا انا نحتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني أن ملك المدبر يحتمل الزوال وإن لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي أن يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الأصل لأن الأصل في الأموال المملوكية ولأن الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلة

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وأما الاستيلاء فانما نهى لعصمة أموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم أو هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا) أما فى حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل (فصل اختلفوا فى الأمر والنهى هل لهما حكم فى الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم وإن فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وإن لم يفوت فالأمر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة) يعنى إذا أمر بالشىء فضد ذلك الشىء إن فوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراما وإن لم يفوته يكون فعله مكروها وإذا نهى عن الشىء فعدم ضده إن فوت المقصود بالنهى ففعل الضد يكون واجبا وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهى وإذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهى) فإن مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والأمر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجرى التداخل فى العدة

ملك اليد يعنى أن الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لأنه المقصود دون المضمون الأصلى الواجب الرد والمتقوم إلا أنه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال إيجاد شرطه أعنى تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعنى لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل أعنى كون الشىء محرم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة فى زعمهم لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يجحدون عنادا أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ماسبق (قوله فصل اختلفوا) فى أن الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشىء مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما الخلاف فى أن الشىء المعين إذا أمر به فهل هو نهى عن الشىء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون أن النهى عن الشىء نفس الأمر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده فمنهم من عمم القول فى أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين فى الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى أن ضد المأمور به إن كان مفوتا للمقصود يكون حراما وإلا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهى عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما فى ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع فى الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون فى الدار كالأمر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفى النهى عن الشىء لا يجب الا ضد واحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشىء يدل على حرمة تركه وحرمة الشىء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو فى معنى النهى) يعنى أن قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن وإن كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا أنه فى المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يتربصن فى معنى الامر أى ليتربصن أى يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا

بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام فى الصلاة إذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبى يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس فى عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة فى الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

تفريع على أن النهى عن الشىء يقتضى وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذى هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد فى مدة واحدة كاداء صومين فى يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها إلا أن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما فى نفسه فلو تحقق ينبغى ان لا يأثم إلا اثم ترك الكف لا إثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان إذ لا امتناع فى اجتماع الحرمات فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة أجلا والآجال إذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت بمدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشىء فى زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على أن عدم ضد المنهى عنه إذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة إحرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى أعنى ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا وعدم الترك مفوت المقصود بالنهى ضرورة لأنا نقول هذا مبنى على اعتبار اتم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبى يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير فى جميع الأركان فاستعمال النجس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالأمر وإنما قال فى عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر وذلك لأن وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما إذا كان فى مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام فى قوله إنه المسهل لكل عسير

(تم الجزء الأول من التوضيح والتلويح ويليه الجزء الثانى وأوله قوله الركن الثانى)

فهرست

الجزء الأول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح
لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى
فى أصـــول الفقه

فهرست الجزء الأول من التلويح والتوضيح

تم الفهرست
